Sigmund Freud
Obras completas

mentarios y notas
Strachey,
ón de Anna Freud

El porvenir de una ilusión
El malestar en la cultura
y otras obras
(1927-1931)

XXI

Amorrortu editores

Sigmund Freud
Obras completas

Presentación: *Sobre la versión castellana*

1. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)

2. *Estudios sobre la histeria* (1893-1895)

3. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)

4. *La interpretación de los sueños* (I) (1900)

5. *La interpretación de los sueños* (II) y *Sobre el sueño* (1900-1901)

6. *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901)

7. «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (caso «Dora»), *Tres ensayos de teoría sexual*, y otras obras (1901-1905)

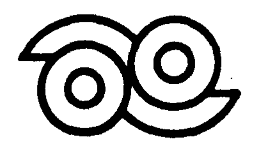
8. *El chiste y su relación con lo inconciente* (1905)

9. *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*, y otras obras (1906-1908)

10. «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» (caso del pequeño Hans) y «A propósito de un caso de neurosis obsesiva» (caso del «Hombre de las Ratas») (1909)

11. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, y otras obras (1910)

Obras completas
Sigmund Freud



Volumen 21

Obras completas

Sigmund Freud

Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey
con la colaboración de Anna Freud,
asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson

Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry

Volumen 21 (1927-31)

El porvenir de una ilusión
El malestar en la cultura
y otras obras

Amorrortu editores

Primera edición en castellano, 1979; segunda edición, 1986; primera reimpresión, 1988; segunda reimpresión, 1990; tercera reimpresión, 1992

Traducción directa del alemán: José Luis Etcheverry
Traducción de los comentarios y notas de James Strachey: Leandro Wolfson
Asesoramiento: Santiago Dubcovsky y Jorge Colapinto
Corrección de pruebas: Rolando Trozzi y Mario Leff

Publicada con autorización de Sigmund Freud Copyrights Ltd., The Hogarth Press Ltd., The Institute of Psychoanalysis (Londres) y Angela Richards. Primera edición en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1961; quinta reimpresión, 1975.

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723.

Industria argentina. Made in Argentina.

ISBN 950-518-575-8 (Obras completas)
ISBN 950-518-597-9 (Volumen 21)

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en agosto de 1992.

Tirada de esta edición: 4.000 ejemplares.

Indice general

Volumen 21

Advertencia sobre la edición en castellano

El presente libro forma parte de las *Obras completas* de Sigmund Freud, edición en 24 volúmenes que ha sido publicada entre los años 1978 y 1985. En un opúsculo que acompaña a esta colección (titulado *Sobre la versión castellana*) se exponen los criterios generales con que fue abordada esta nueva versión y se fundamenta la terminología adoptada. Aquí sólo haremos un breve resumen de las fuentes utilizadas, del contenido de la edición y de ciertos datos relativos a su aparato crítico.

La primera recopilación de los escritos de Freud fueron los *Gesammelte Schriften*,[1] publicados aún en vida del autor; luego de su muerte, ocurrida en 1939, y durante un lapso de doce años, aparecieron las *Gesammelte Werke*,[2] edición ordenada, no con un criterio temático, como la anterior, sino cronológico. En 1948, el Instituto de Psicoanálisis de Londres encargó a James B. Strachey la preparación de lo que se denominaría *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cuyos primeros 23 volúmenes vieron la luz entre 1953 y 1966, y el 24º (índices y bibliografía general, amén de una fe de erratas), en 1974.[3]

La *Standard Edition*, ordenada también, en líneas generales, cronológicamente, incluyó además de los textos de Freud el siguiente material: 1) Comentarios de Strachey previos a cada escrito (titulados a veces «*Note*», otras «*Introducción*»).

[1] Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 12 vols., 1924-34. La edición castellana traducida por Luis López-Ballesteros (Madrid: Biblioteca Nueva, 17 vols., 1922-34) fue, como puede verse, contemporánea de aquella, y fue también la primera recopilación en un idioma extranjero; se anticipó así a la primera colección inglesa, que terminó de publicarse en 1950 (*Collected Papers*, Londres: The Hogarth Press, 5 vols., 1924-50).

[2] Londres: Imago Publishing Co., 17 vols., 1940-52; el vol. 18 (índices y bibliografía general) se publicó en Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.

[3] Londres: The Hogarth Press, 24 vols., 1953-74. Para otros detalles sobre el plan de la *Standard Edition*, los manuscritos utilizados por Strachey y los criterios aplicados en su traducción, véase su «General Preface», vol. 1, págs. xiii-xxii (traducido, en lo que no se refiere específicamente a la lengua inglesa, en la presente edición como «Prólogo general», vol. 1, págs. xv-xxv).

2) Notas numeradas de pie de página que figuran entre corchetes para diferenciarlas de las de Freud; en ellas se indican variantes en las diversas ediciones alemanas de un mismo texto; se explican ciertas referencias geográficas, históricas, literarias, etc.; se consignan problemas de la traducción al inglés, y se incluyen gran número de remisiones internas a otras obras de Freud. 3) Intercalaciones entre corchetes en el cuerpo principal del texto, que corresponden también a remisiones internas o a breves apostillas que Strachey estimó indispensables para su correcta comprensión. 4) Bibliografía general, al final de cada volumen, de todos los libros, artículos, etc., en él mencionados. 5) Indice alfabético de autores y temas, a los que se le suman en ciertos casos algunos índices especiales (p.ej., «Indice de sueños», «Indice de operaciones fallidas», etc.).

El rigor y exhaustividad con que Strachey encaró esta aproximación a una edición crítica de la obra de Freud, así como su excelente traducción, dieron a la *Standard Edition* justo renombre e hicieron de ella una obra de consulta indispensable.

La presente edición castellana, traducida directamente del alemán,[4] ha sido cotejada con la *Standard Edition*, abarca los mismos trabajos y su división en volúmenes se corresponde con la de esta. Con la sola excepción de algunas notas sobre problemas de traducción al inglés, irrelevantes en este caso, se ha recogido todo el material crítico de Strachey, el cual, como queda dicho, aparece siempre entre corchetes.[5]

Además, esta edición castellana incluye: 1) Notas de pie de página entre llaves, identificadas con un asterisco en el cuerpo principal, y referidas las más de las veces a problemas propios de la traducción al castellano. 2) Intercalaciones entre llaves en el cuerpo principal, ya sea para reproducir la palabra o frase original en alemán o para explicitar ciertas variantes de traducción (los vocablos alemanes se dan en nominativo singular, o tratándose de verbos, en infinitivo). 3) Un «Glosario alemán-castellano» de los principales términos especializados, anexo al antes mencionado opúsculo *Sobre la versión castellana*.

Antes de cada trabajo de Freud, se consignan en la *Standard Edition* sus sucesivas ediciones en alemán y en inglés; por nues-

[4] Se ha tomado como base la 4ª reimpresión de las *Gesammelte Werke*, publicada por S. Fischer Verlag en 1972; para las dudas sobre posibles erratas se consultó, además, Freud, *Studienausgabe* (Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 11 vols., 1969-75), en cuyo comité editorial participó James Strachey y que contiene (traducidos al alemán) los comentarios y notas de este último.

[5] En el volumen 24 se da una lista de equivalencias, página por página, entre las *Gesammelte Werke*, la *Standard Edition* y la presente edición.

tra parte proporcionamos los datos de las ediciones en alemán y las principales versiones existentes en castellano.[6]

Con respecto a las grafías de las palabras castellanas y al vocabulario utilizado, conviene aclarar que: *a*) En el caso de las grafías dobles autorizadas por las Academias de la Lengua, hemos optado siempre por la de escritura más simple («trasferencia» en vez de «transferencia», «sustancia» en vez de «substancia», «remplazar» en vez de «reemplazar», etc.), siguiendo así una línea que desde hace varias décadas parece imponerse en la norma lingüística. Nuestra única innovación en este aspecto ha sido la adopción de las palabras «conciente» e «inconciente» en lugar de «consciente» e «inconsciente», innovación esta que aún no fue aprobada por las Academias pero que parecería natural, ya que «conciencia» sí goza de legitimidad. *b*) En materia de léxico, no hemos vacilado en recurrir a algunos arcaísmos cuando estos permiten rescatar matices presentes en las voces alemanas originales y que se perderían en caso de dar preferencia exclusiva al uso actual.

Análogamente a lo sucedido con la *Standard Edition*, los 24 volúmenes que integran esta colección no fueron publicados en orden numérico o cronológico, sino según el orden impuesto por el contenido mismo de un material que debió ser objeto de una amplia elaboración previa antes de adoptar determinadas decisiones de índole conceptual o terminológica.[7]

[6] A este fin entendemos por «principales» la primera traducción (cronológicamente hablando) de cada trabajo y sus publicaciones sucesivas dentro de una colección de obras completas. La historia de estas publicaciones se pormenoriza en *Sobre la versión castellana*, donde se indican también las dificultades de establecer con certeza quién fue el traductor de algunos de los trabajos incluidos en las ediciones de Biblioteca Nueva de 1967-68 (3 vols.) y 1972-75 (9 vols.).

En las notas de pie de página y en la bibliografía que aparece al final del volumen, los títulos en castellano de los trabajos de Freud son los adoptados en la presente edición. En muchos casos, estos títulos no coinciden con los de las versiones castellanas anteriores.

[7] El orden de publicación de los volúmenes de la *Standard Edition* figura en *AE*, 1, pág. xxi, *n*. 7. Para esta versión castellana, el orden ha sido el siguiente: 1978: vols. 7, 15, 16; 1979: vols. 4, 5, 8, 9, 11, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22; 1980: vols. 2, 6, 10, 12, 13, 23; 1981: vols. 1, 3; 1985: vol. 24.

Lista de abreviaturas

(Para otros detalles sobre abreviaturas y caracteres tipográficos, véase la aclaración incluida en la bibliografía, *infra*, pág. 261.)

AE	Freud, *Obras completas* (24 vols., en curso de publicación). Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978–
BN	Freud, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.*
EA	Freud, *Obras completas* (19 vols.). Buenos Aires: Editorial Americana, 1943-44.
GS	Freud, *Gesammelte Schriften* (12 vols.). Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-34.
GW	Freud, *Gesammelte Werke* (18 vols.). Volúmenes 1-17, Londres: Imago Publishing Co., 1940-52; volumen 18, Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.
RP	*Revista de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina, 1943–.
SA	Freud, *Studienausgabe* (11 vols.). Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1969-75.
SE	Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works* (24 vols.). Londres: The Hogarth Press, 1953-74.
SR	Freud, *Obras completas* (22 vols.). Buenos Aires: Santiago Rueda, 1952-56.
Almanach 1928	*Almanach für das Jahr 1928*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927.

* Utilizaremos la sigla *BN* para todas las ediciones publicadas por Biblioteca Nueva, distinguiéndolas entre sí por la cantidad de volúmenes: edición de 1922-34, 17 vols.; edición de 1948, 2 vols.; edición de 1967-68, 3 vols.; edición de 1972-75, 9 vols.

Almanach 1929	*Almanach für das Jahr 1929*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.
Almanach 1930	*Almanach der Psychoanalyse 1930*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1929.
Sexualtheorie und Traumlehre	Freud, *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre*. Viena, 1931.

El porvenir de una ilusión
(1927)

Nota introductoria

Die Zukunft einer Illusion

Ediciones en alemán

1927 Leipzig, Viena y Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 91 págs.
1928 2ª ed. La misma editorial, 91 págs. (Sin modificaciones.)
1928 *GS*, **11**, págs. 411-66.
1948 *GW*, **14**, págs. 325-80.
1974 *SA*, **9**, págs. 135-89.

Traducciones en castellano *

1930 «El porvenir de una ilusión». *BN* (17 vols.), **14**, págs. 5-66. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1943 Igual título. *EA*, **14**, págs. 7-68. El mismo traductor.
1948 Igual título. *BN* (2 vols.), **1**, págs. 1277-303. El mismo traductor.
1953 Igual título. *SR*, **14**, págs. 7-54. El mismo traductor.
1967 Igual título. *BN* (3 vols.), **2**, págs. 73-100. El mismo traductor.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 2961-92. El mismo traductor.

Freud comenzó a escribir esta obra en la primavera europea de 1927, la terminó en el mes de setiembre de ese año y fue publicada en noviembre.

En el «Posfacio» que añadió en 1935 a su *Presentación autobiográfica* (1925*d*) destacó que en los diez años anteriores se había producido un «cambio significativo» en sus escritos: «Tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia,

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n*. 6.}

mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento» (*AE*, **20**, pág. 68). Por supuesto, varias veces había tocado tangencialmente esos problemas en dichos años —en especial, en *Tótem y tabú* (1912-13)—;[1] pero con *El porvenir de una ilusión* inauguró una serie de estudios que habrían de constituir su preocupación primordial por el resto de su vida. De ellos, los más importantes son *El malestar en la cultura* (1930*a*), sucesor directo del que aquí presentamos; el examen de diversas filosofías de la vida en la última de sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*); su carta abierta a Einstein, *¿Por qué la guerra?* (1933*b*), y, por último, *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), en el cual trabajó desde 1934 en adelante.

James Strachey

[1] El primer trabajo publicado por Freud en el que abordó el problema de la religión fue «Acciones obsesivas y prácticas religiosas» (1907*b*).

I

Si durante todo un lapso uno ha vivido dentro de una cultura determinada y por eso se empeñó a menudo en explorar sus orígenes y su ruta de desarrollo, en algún momento lo tentará dirigir la mirada en la otra dirección y preguntarse por el destino lejano que aguarda a esa cultura y las mudanzas que está llamada a transitar. Pero pronto notará que varios factores restan valor de antemano a semejante indagación. Ante todo, porque son muy pocas las personas capaces de abarcar panorámicamente la fábrica de las cosas humanas en todas sus ramificaciones. Para la mayoría se ha vuelto necesario circunscribirse a un solo campo o a unos pocos; sin embargo, mientras menos sepa uno sobre el pasado y el presente, tanto más incierto será el juicio que pronuncie sobre el porvenir. En segundo lugar, porque justamente en un juicio de esa índole las expectativas subjetivas del individuo desempeñan un papel que ha de estimarse ponderable; y a su vez, estas se muestran dependientes de factores puramente personales, como su propia experiencia, su actitud más o menos esperanzada hacia la vida, tal como se la prescribieron su temperamento, su éxito o su fracaso. Por fin, influye el hecho asombroso de que, en general, los seres humanos vivencian su presente como con ingenuidad, sin poder apreciar sus contenidos; primero deberían tomar distancia respecto de él, vale decir que el presente tiene que devenir pasado si es que han de obtenerse de él unos puntos de apoyo para formular juicios sobre las cosas venideras.

Por tanto, quien ceda a la tentación de pronunciarse acerca del futuro probable de nuestra cultura hará bien en tener presentes desde el comienzo los reparos ya señalados, así como la incerteza inherente a toda predicción en general. En cuanto a mí, de ahí se sigue que, en rápida huida ante una tarea tan enorme, iré a refugiarme en el pequeño ámbito parcial al que yo mismo me he venido consagrando, tan pronto como haya determinado la posición que ocupa dentro del gran todo.

La cultura humana —me refiero a todo aquello en lo cual

la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización)— muestra al observador, según es notorio, dos aspectos. Por un lado, abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles. Esas dos orientaciones de la cultura no son independientes entre sí; en primer lugar, porque los vínculos recíprocos entre los seres humanos son profundamente influidos por la medida de la satisfacción pulsional que los bienes existentes hacen posible; y en segundo lugar, porque el ser humano individual puede relacionarse con otro como un bien él mismo, si este explota su fuerza de trabajo o lo toma como objeto sexual; pero además, en tercer lugar, porque todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura, que, empero, está destinada a ser un interés humano universal.[1] Es notable que, teniendo tan escasas posibilidades de existir aislados, los seres humanos sientan como gravosa opresión los sacrificios a que los insta la cultura a fin de permitir una convivencia. Por eso la cultura debe ser protegida contra los individuos, y sus normas, instituciones y mandamientos cumplen esa tarea; no sólo persiguen el fin de establecer cierta distribución de los bienes, sino el de conservarlos; y en verdad deben preservar de las mociones hostiles de los hombres todo cuanto sirve al dominio sobre la naturaleza y a la producción de bienes. Las creaciones de los hombres son frágiles, y la ciencia y la técnica que han edificado pueden emplearse también en su aniquilamiento.

Así, se recibe la impresión de que la cultura es algo impuesto a una mayoría recalcitrante por una minoría que ha sabido apropiarse de los medios de poder y de compulsión. Desde luego, cabe suponer que estas dificultades no son inherentes a la esencia de la cultura misma, sino que están condicionadas por las imperfecciones de sus formas desarrolladas hasta hoy. De hecho, no resulta difícil pesquisar esos defectos. Mientras que la humanidad ha logrado continuos progresos en el sojuzgamiento de la naturaleza, y tiene de-

1 [La hostilidad de los seres humanos hacia la cultura ocupa amplio espacio en los primeros capítulos de este trabajo. Freud volvió sobre el tema y lo examinó en forma aún más completa dos años más tarde, en su obra *El malestar en la cultura* (1930*a*), *infra*, págs. 57 y sigs.]

recho a esperar otros mayores, no se verifica con certeza un progreso semejante en la regulación de los asuntos humanos; y es probable que en todo tiempo, como en esta época nuestra, muchos hombres se preguntaran si este sector de la adquisición cultural merecía preservarse. Se creería posible una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes del descontento con respecto a la cultura renunciando a la compulsión y a la sofocación de lo pulsional, de suerte que los seres humanos, libres de toda discordia interior, pudieran consagrarse a producir bienes y gozarlos. Sería la Edad de Oro; pero es dudoso que ese estado sea realizable. Parece, más bien, que toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional; ni siquiera es seguro que, en caso de cesar aquella compulsión, la mayoría de los individuos estarían dispuestos a encargarse de la prestación de trabajo necesaria para obtener nuevos medios de vida. Yo creo que es preciso contar con el hecho de que en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales, y que en gran número de personas poseen suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana.

Este hecho psicológico es de valor decisivo para apreciar la cultura humana. Si en un comienzo pudo creerse que lo esencial en ella era el sojuzgamiento de la naturaleza para obtener medios de vida, y se podía conjurar los peligros que la amenazaban mediante la adecuada distribución de estos últimos entre los hombres, ahora el centro de gravedad parece haberse trasladado de lo material a lo anímico. Lo decisivo será que se logre (y la medida en que se lo logre) aliviar la carga que el sacrificio de lo pulsional impone a los hombres, reconciliarlos con la que siga siendo necesaria y resarcirlos por ella. Tan imprescindible como la compulsión al trabajo cultural es el gobierno de la masa por parte de una minoría, pues las masas son indolentes y faltas de inteligencia, no aman la renuncia de lo pulsional, es imposible convencerlas de su inevitabilidad mediante argumentos y sus individuos se corroboran unos a otros en la tolerancia de su desenfreno. Sólo mediante el influjo de individuos arquetípicos que las masas admitan como sus conductores es posible moverlas a las prestaciones de trabajo y las abstinencias que la pervivencia de la cultura exige. Todo anda bien si esos conductores son personas de visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida y que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales. Pero, en el afán de no perder su influencia, están expuestos

al riesgo de hacer más concesiones a las masas que estas a ellos, y por eso parece necesario que dispongan de medios de poder para mantenerse independientes de las masas. Resumiendo: dos propiedades de los seres humanos, ampliamente difundidas, tienen la culpa de que las normas culturales sólo puedan conservarse mediante cierto grado de compulsión; son ellas: que espontáneamente no gustan de trabajar, y que los argumentos nada pueden contra sus pasiones.

Sé lo que se objetará a estas puntualizaciones. Se dirá que el carácter de las masas de seres humanos, tal como lo hemos descrito, está destinado a probar que la compulsión al trabajo cultural es indispensable; pero ese mismo carácter no es sino la consecuencia de normas culturales deficientes, que enconan a los hombres, los vuelven hoscos y vengativos. Nuevas generaciones, educadas en el amor y en el respeto por el pensamiento, que experimentaran desde temprano los beneficios de la cultura, mantendrían también otra relación con ella, la sentirían como su posesión más genuina, estarían dispuestas a ofrendarle el sacrificio de trabajo y de satisfacción pulsional que requiere para subsistir. Podrían prescindir de la compulsión y diferenciarse apenas de sus conductores. Si hasta hoy en ninguna cultura han existido masas de esa cualidad, ello se debe a que ninguna acertó a darse las normas que pudieran ejercer esa influencia sobre los seres humanos, desde su infancia misma.

Uno puede dudar de que sea posible en general, o de que lo sea ahora, en el estado actual de nuestro dominio sobre la naturaleza, establecer semejantes normas culturales; puede preguntar de dónde vendrían esos conductores superiores, serenos y abnegados que actuarían como educadores de las generaciones futuras, y espantarse ante el enorme gasto de compulsión inevitable hasta el momento en que se alcanzaran tales propósitos. No es posible poner en entredicho la grandiosidad de ese plan, su gravitación para el futuro de la cultura humana. Tiene una base cierta en la intelección psicológica de que el ser humano está dotado de las más diversas disposiciones pulsionales, cuya orientación definitiva es señalada por las vivencias de la primera infancia. Los límites de la educabilidad del ser humano son por eso, también, los de la eficacia de un cambio cultural así concebido. Puede ponerse en duda que un medio cultural diverso logre (y en qué medida lo lograría) extinguir aquellas dos propiedades de las masas que tanto entorpecen la conducción de los asuntos humanos. El experimento no se ha hecho todavía. Es probable que cierto

porcentaje de la humanidad —a consecuencia de disposiciones enfermizas o de una intensidad pulsional hipertrófica— permanezca siempre asocial; pero si se consiguiera disminuir la mayoría hoy enemiga de la cultura hasta convertirla en una minoría, se habría logrado mucho, quizá todo lo asequible.

No querría dar la impresión de que he extraviado la senda prefijada a mi indagación. Por eso quiero asegurar expresamente que está lejos de mí el propósito de formular juicios sobre el gran experimento cultural que se desarrolla hoy en el vasto país situado entre Europa y Asia.[2] No tengo el conocimiento ni la capacidad para decidir si es o no realizable, ni para examinar si los métodos empleados son adecuados al fin, ni para medir el tamaño del inevitable abismo que separa el propósito de su ejecución. Lo que allí se prepara escapa, por inconcluso, a un abordaje para el cual nuestra cultura hace tiempo consolidada ofrece los materiales.

[2] [Véanse, empero, las consideraciones hechas en *El malestar en la cultura* (1930*a*), *infra*, págs. 109 y sigs., en *¿Por qué la guerra?* (1933*b*), *AE*, **22**, págs. 192 y 195, y en el extenso examen de este punto que aparece en la última de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*).]

II

Sin advertirlo nos hemos deslizado de lo económico a lo psicológico. Al comienzo nos tentó buscar el patrimonio cultural en los bienes existentes y en las normas que rigen su distribución. Pero llegamos a inteligir que toda cultura descansa en la compulsión al trabajo y en la renuncia de lo pulsional, y por eso inevitablemente provoca oposición en los afectados por tales requerimientos; así devino claro que los bienes mismos, los medios para obtenerlos y los regímenes para su distribución no pueden ser lo esencial o lo único de la cultura. En efecto, están amenazados por la rebelión y la manía destructora de los miembros de la cultura. Junto a los bienes tenemos ahora los medios capaces de preservar la cultura, los medios compulsivos y otros destinados a reconciliar con ella a los seres humanos y resarcirlos por los sacrificios que impone. Estos últimos pueden describirse como el patrimonio anímico de la cultura.

Con miras a emplear una terminología uniforme, llamaremos «frustración» {denegación} al hecho de que una pulsión no pueda ser satisfecha; «prohibición», a la norma que la establece, y «privación», al estado producido por la prohibición. El paso siguiente es distinguir entre privaciones que afectan a todos y aquellas que no, que se circunscriben a grupos, a clases o aun a individuos. Las primeras son las más antiguas: con las prohibiciones que las originaron, la cultura inició su desasimiento del estado animal primordial, no sabemos cuántos milenios atrás. Para nuestra sorpresa, hallamos que siguen siendo eficaces, siguen formando el núcleo de la hostilidad a la cultura. Los deseos pulsionales que padecen bajo su peso nacen de nuevo con cada niño; hay una clase de hombres, los neuróticos, que ya reaccionan con asocialidad frente a esas frustraciones. Tales deseos pulsionales son los del incesto, el canibalismo y el gusto de matar. Suena extraño reunir estos deseos, en cuya reprobación todos los hombres parecen estar de acuerdo, con aquellos otros en torno de cuyo permiso o denegación se lucha tan vivamente en nuestra cultura; pero desde el punto de vista psicológico es lícito hacerlo. Por otra parte, la

conducta cultural hacia estos deseos pulsionales, los más antiguos, en modo alguno es siempre la misma; sólo el canibalismo parece proscrito en todas partes, y para el abordaje no analítico ha sido enteramente superado; en cuanto a los deseos incestuosos, todavía podemos registrar su intensidad detrás de su prohibición, y el asesinato sigue siendo practicado, y hasta ordenado, bajo ciertas condiciones, por nuestra cultura. Es probable que nos aguarden desarrollos culturales en que satisfacciones de deseo hoy totalmente posibles parezcan tan inaceptables como ahora lo es el canibalismo.

Ya en estas renuncias de pulsión, las más antiguas, interviene un factor psicológico que conserva su vigencia en todas las posteriores. No es cierto que el alma humana no haya experimentado evolución alguna desde las épocas más antiguas y que, a diferencia de lo que ocurre con los progresos de la ciencia y de la técnica, permanezca hoy idéntica a lo que fue en el comienzo de la historia. Aquí podemos pesquisar uno de esos progresos anímicos. Está en la línea de nuestra evolución interiorizar poco a poco la compulsión externa, así: una instancia anímica particular, el superyó del ser humano, la acoge entre sus mandamientos.[1] Todo niño nos exhibe el proceso de una trasmudación de esa índole, y sólo a través de ella deviene moral y social. Este fortalecimiento del superyó es un patrimonio psicológico de la cultura, de supremo valor. Las personas en quienes se consuma se trasforman, de enemigos de la cultura, en portadores de ella. Mientras mayor sea su número dentro de un círculo cultural, tanto más segura estará esa cultura y más podrá prescindir de los medios de compulsión externa. Ahora bien, la medida de esa interiorización es muy diversa para cada una de las prohibiciones de lo pulsional. En lo tocante a los requerimientos culturales más antiguos, ya mencionados, parece haberse logrado en vasta medida, si dejamos de lado la indeseada excepción de los neuróticos. Esta proporción varía cuando consideramos las otras exigencias pulsionales. Observamos entonces, con sorpresa e inquietud, que una enorme mayoría de seres humanos sólo obedecen a las prohibiciones culturales correspondientes presionados por la compulsión externa, vale decir, sólo donde esta pueda asegurar su vigencia y durante el tiempo en que sea temible. Esto vale también para los reclamos de la cultura que se denominan morales, dirigidos a todos por igual. A ellos atañe la mayor parte de lo que ex-

[1] [Cf. *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 30 y sigs.]

perimentamos como insolvencia moral de los seres humanos. Infinito es el número de hombres cultos que retrocederían espantados ante el asesinato o el incesto, mas no se deniegan la satisfacción de su avaricia, de su gusto de agredir, de sus apetitos sexuales; no se privan de dañar a los otros mediante la mentira, el fraude, la calumnia toda vez que se encuentran a salvo del castigo; y esto siempre fue así, a lo largo de muchas épocas culturales.

En cuanto a las restricciones que afectan a determinadas clases de la sociedad, nos topamos con unas constelaciones muy visibles, que por otra parte nunca han sido desconocidas. Cabe esperar que estas clases relegadas envidien a los privilegiados sus prerrogativas y lo hagan todo para librarse de su «plus» de privación. Donde esto no es posible, se consolidará cierto grado permanente de descontento dentro de esa cultura, que puede llevar a peligrosas rebeliones. Pero si una cultura no ha podido evitar que la satisfacción de cierto número de sus miembros tenga por premisa la opresión de otros, acaso de la mayoría (y es lo que sucede en todas las culturas del presente), es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad hacia esa cultura que ellos posibilitan mediante su trabajo, pero de cuyos bienes participan en medida sumamente escasa. Por eso no cabe esperar en ellos una interiorización de las prohibiciones culturales; al contrario: no están dispuestos a reconocerlas, se afanan por destruir la cultura misma y eventualmente hasta por cancelar sus premisas. La hostilidad de esas clases a la cultura es tan manifiesta que se ha pasado por alto la que también existe, más latente, en los estratos favorecidos de la sociedad. Huelga decir que una cultura que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece.

El grado de interiorización de los preceptos culturales —expresado en términos populares y apsicológicos: el nivel moral de sus miembros— no es el único bien anímico que cuenta para la apreciación de una cultura. Están, además, su patrimonio de ideales y de creaciones artísticas, vale decir, las satisfacciones obtenidas de ambos.

Con demasiada facilidad se tenderá a incluir entre las posesiones psíquicas de una cultura sus ideales, es decir, las valoraciones que indican cuáles son sus logros supremos y más apetecibles. En un primer momento parece como si esos ideales presidieran los logros del círculo cultural; pero el proceso efectivo acaso sea que los ideales se forman tras los primeros logros posibilitados por la conjunción entre las

dotes interiores y las circunstancias externas de una cultura, y que esos logros iniciales son refirmados luego por el ideal con miras a su prosecución. Por tanto, la satisfacción que el ideal dispensa a los miembros de la cultura es de naturaleza narcisista, descansa en el orgullo por el logro ya conseguido. Para ser completa, esa satisfacción necesita de la comparación con otras culturas que se han lanzado a logros diferentes y han desarrollado otros ideales. En virtud de estas diferencias, cada cultura se arroga el derecho a menospreciar a las otras. De esta manera, los ideales culturales pasan a ser ocasión de discordia y enemistad entre diversos círculos de cultura, como se lo advierte clarísimo entre las naciones.

La satisfacción narcisista proveniente del ideal de cultura es, además, uno de los poderes que contrarrestan con éxito la hostilidad a la cultura dentro de cada uno de sus círculos. No sólo las clases privilegiadas, que gozan de sus beneficios; también los oprimidos pueden participar de ella, en la medida en que el derecho a despreciar a los extranjeros los resarce de los perjuicios que sufren dentro de su propio círculo. Se es, sí, un plebeyo miserable, agobiado por las deudas y las prestaciones militares; pero, a cambio, se es un romano que participa en la tarea de sojuzgar a otras naciones y dictarles sus leyes. Esta identificación de los oprimidos con la clase que los sojuzga y explota no es, empero, sino una pieza dentro de un engranaje más vasto. En efecto, por otra parte pueden estar ligados a ella afectivamente y, a pesar de su hostilidad hacia los señores, verlos como su ideal. Si no existieran tales vínculos, satisfactorios en el fondo, sería incomprensible que un número harto elevado de culturas pervivieran tanto tiempo a pesar de la justificada hostilidad de vastas masas.

De otra índole es la satisfacción que el arte procura a los miembros de un círculo cultural, si bien regularmente permanece inaccesible para las masas, que son reclamadas por un trabajo agotador y no han gozado de ninguna educación personal. Como lo sabemos desde hace mucho tiempo,[2] el arte brinda satisfacciones sustitutivas para las renuncias culturales más antiguas, que siguen siendo las más hondamente sentidas, y por eso nada hay más eficaz para reconciliarnos con los sacrificios que aquellas imponen. Además, sus creaciones realzan los sentimientos de identificación de que tanto necesita todo círculo cultural; lo consiguen dando ocasión a vivenciar en común sensaciones muy estimadas.

[2] [Cf., por ejemplo, «El creador literario y el fantaseo» (1908*e*).]

Pero también sirven a la satisfacción narcisista cuando figuran los logros de la cultura en cuestión y hacen presentes sus ideales de manera impresionante.

Todavía no hemos mencionado la pieza quizá más importante del inventario psíquico de una cultura. Nos referimos a sus representaciones religiosas en el sentido más lato, o, con otras palabras (que justificaremos en lo que sigue), a sus ilusiones.

III

¿En qué reside el valor particular de las representaciones religiosas?

Hemos hablado de una hostilidad a la cultura, producida por la presión que ella ejerce, por las renuncias de lo pulsional que exige. Imaginemos canceladas sus prohibiciones: será lícito escoger como objeto sexual a la mujer que a uno le guste, eliminar sin reparos a los rivales que la disputen o a quienquiera que se interponga en el camino; se podrá arrebatarle a otro un bien cualquiera sin pedirle permiso: ¡qué hermosa sucesión de satisfacciones sería entonces la vida! Claro que enseguida se tropieza con la inmediata dificultad: los demás tienen justamente los mismos deseos que yo, y no me dispensarán un trato más considerado que yo a ellos. Por eso, en el fondo, sólo un individuo podrá devenir ilimitadamente dichoso mediante esa cancelación de las limitaciones culturales: un tirano, un dictador, que haya atraído hacia sí todos los medios de poder; y ese individuo, además, tendrá todas las razones para desear que los otros obedezcan al menos a este solo mandamiento cultural: «No matarás».

Pero, ¡cuán impensable, cuán miope en todo caso aspirar a una cancelación de la cultura! Sólo quedaría el estado de naturaleza, que es mucho más difícil de soportar. Es verdad que la naturaleza no nos exigía limitar en nada nuestras pulsiones, las consentía; pero tiene su modo, particularmente eficaz, de limitarnos: nos mata, a nuestro parecer de una manera fría, cruel y despiadada, y acaso a raíz de las mismas ocasiones de nuestra satisfacción. Justamente por esos peligros con que la naturaleza nos amenaza nos hemos aliado y creado la cultura, que, entre otras cosas, también debe posibilitarnos la convivencia. Y por cierto la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza.

Sabido es que en muchos aspectos ya hoy lo consigue pasablemente bien, y es evidente que algún día lo hará mucho mejor. Pero ningún hombre cae en el espejismo de creer que la naturaleza ya esté conquistada; y pocos osan esperar

que alguna vez el ser humano la someta por completo. Ahí están los elementos, que parecen burlarse de todo yugo humano: la Tierra, que tiembla y desgarra, abismando a todo lo humano y a toda obra del hombre; el agua, que embravecida lo anega y lo ahoga todo; el tifón, que barre cuanto halla a su paso; las enfermedades, que no hace mucho hemos discernido como los ataques de otros seres vivos; por último, el doloroso enigma de la muerte, para la cual hasta ahora no se ha hallado ningún bálsamo ni es probable que se lo descubra. Con estas violencias la naturaleza se alza contra nosotros, grandiosa, cruel, despiadada; así nos pone de nuevo ante los ojos nuestra endeblez y desvalimiento, de que nos creíamos salvados por el trabajo de la cultura. Una de las pocas impresiones gozosas y reconfortantes que se pueden tener de la humanidad es la que ofrece cuando, frente a una catástrofe desatada por los elementos, olvida su rutina cultural, todas sus dificultades y enemistades internas, y se acuerda de la gran tarea común: conservarse contra el poder desigual de la naturaleza.

Así como para el conjunto de la humanidad, también para el individuo es la vida difícil de soportar. La cultura de que forma parte le impone ciertas privaciones, y otra cuota de padecimiento le es deparada por los demás hombres, sea a despecho de las prescripciones culturales o a consecuencia de la imperfección de esa cultura. Y a ello se añaden los perjuicios que le ocasiona la naturaleza no yugulada —él la llama destino—. Un continuo estado de expectativa angustiada y una grave afrenta al natural narcisismo debían ser las consecuencias de tal situación. Ya sabemos cómo reacciona el individuo frente a los daños que le infieren la cultura y sus prójimos: desarrolla un grado correspondiente de resistencia a sus normas, de hostilidad a la cultura. Pero, ¿cómo se defendería de los hiperpoderes de la naturaleza, del destino, que lo amenazan tanto a él como a los demás?

La cultura lo dispensa de esa tarea, procurándola de igual manera para todos; y es digno de notarse, por añadidura, que todas las culturas obran en esto más o menos del mismo modo. Así, la cultura no ceja en el cumplimiento de su misión de preservar a los hombres de la naturaleza, sólo que la continúa con otros medios. Aquí la tarea es múltiple: el sentimiento de sí del ser humano, gravemente amenazado, pide consuelo; es preciso disipar los terrores que inspiran el mundo y la vida; y aparte de ello, también exige respuesta el apetito de saber de los hombres, impulsado sin duda por los más potentes intereses prácticos.

Con el primer paso ya se ha obtenido mucho. Y este con-

siste en humanizar la naturaleza. Contra las fuerzas y destinos impersonales nada se puede, permanecen eternamente ajenos. Pero si en los elementos hierven pasiones como en el alma misma; si ni siquiera la muerte es algo espontáneo, sino el acto violento de una voluntad maligna; si por doquier nos rodean en la naturaleza seres como los que conocemos en nuestra propia sociedad, entonces uno cobra aliento, se siente en su casa {*heimisch*} en lo ominoso {*Unheimlich*}, puede elaborar psíquicamente su angustia sin sentido. Acaso se esté todavía indefenso, pero ya no paralizado y desvalido: al menos se puede reaccionar; y hasta quizá ni siquiera se esté indefenso, puesto que contra esos superhombres violentos de ahí fuera pueden emplearse los mismos medios de que uno se sirve en su propia sociedad, puede intentar conjurarlos, apaciguarlos, sobornarlos, arrebatándoles una parte de su poder mediante esos modos de influjo. Semejante sustitución de una ciencia de la naturaleza por una psicología no procura un mero alivio momentáneo; enseña también el camino para un dominio ulterior de la situación.

Esta situación, en efecto, no es algo nuevo; tiene un arquetipo infantil, en verdad no es sino la continuación de otra, inicial: en parejo desvalimiento se había encontrado uno ya una vez, de niño pequeño, frente a una pareja de progenitores a quienes se temía con fundamento, sobre todo al padre, pero de cuya protección, también, se estaba seguro contra los peligros que uno conocía entonces. Ello sugería igualar ambas situaciones. Y aquí, como en la vida onírica, el deseo reclama su parte. Una premonición de muerte asedia al que duerme, quiere trasladarlo a la tumba; pero el trabajo del sueño sabe escoger la condición bajo la cual aun ese temido evento se convierta en un cumplimiento de deseo: el soñante se ve en una antigua tumba etrusca a la que había descendido, dichoso, para satisfacer sus intereses arqueológicos.[1] De modo semejante, el hombre no convierte a las fuerzas naturales en simples seres humanos con quienes pudiera tratar como lo hace con sus prójimos, pues ello no daría razón de la impresión avasalladora que le provocan; antes bien, les confiere carácter paterno, hace de ellas dioses, en lo cual obedece no sólo a un arquetipo infantil, sino también, como he intentado demostrarlo, a uno filogenético.[2]

1 [Freud alude a un sueño que él tuvo y sobre el cual informó en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 453.]

2 [Véase el cuarto de los ensayos que integran *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, págs. 148 y sigs.]

Con el paso del tiempo, se observan por primera vez regularidades y leyes en los fenómenos de la naturaleza, cuyas fuerzas pierden entonces sus rasgos humanos. Pero el desvalimiento de los seres humanos permanece, y con él su añoranza del padre, y los dioses. Estos retienen su triple misión: desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino, en particular como se presenta en la muerte, y resarcir por las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre.

Ahora bien, entre estas diversas operaciones, poco a poco se desplaza el acento. Se advierte que los fenómenos naturales se desenvuelven por sí solos, según leyes necesarias internas; por cierto, los dioses son los señores de la naturaleza, ellos la han normado así y ahora pueden abandonarla a sí misma. Sólo ocasionalmente intervienen en su curso, con los llamados milagros, como para asegurarnos que no han resignado nada de su originaria esfera de poder. Pero en lo que atañe a la distribución de los destinos, subsistirá una vislumbre desasosegante: el desvalimiento y el desconcierto del género humano son irremediables. Es sobre todo aquí donde fracasan los dioses; si son ellos quienes crean el destino, por fuerza sus designios se llamarán inescrutables; el pueblo más dotado de la Antigüedad entrevió la intelección de que la *Moira* está por encima de los dioses y ellos mismos tienen su destino. Y mientras más autónoma se vuelve la naturaleza, y más se repliegan de ella los dioses, tanto más seriamente se concentran todas las expectativas en la tercera de las operaciones que le son inherentes, y lo moral deviene su genuino dominio. Misión de los dioses será ahora compensar las deficiencias y los perjuicios de la cultura, tomar en cuenta las penas que los seres humanos se infligen unos a otros en la convivencia, velar por el cumplimiento de los preceptos culturales que ellos obedecen tan mal. Se atribuirá origen divino a los preceptos culturales mismos, se los elevará sobre la sociedad humana, extendiéndoselos a la naturaleza y al acontecer universal.

De ese modo se creará un tesoro de representaciones, engendrado por la necesidad de volver soportable el desvalimiento humano, y edificado sobre el material de recuerdos referidos al desvalimiento de la infancia de cada cual, y de la del género humano. Se discierne con claridad que este patrimonio protege a los hombres en dos direcciones: de los peligros de la naturaleza y el destino, y de los perjuicios que ocasiona la propia sociedad humana. Expongamos ese patrimonio en su trabazón: La vida en este mundo sirve a un fin superior; no es fácil colegir este, pero sin duda sig-

nifica un perfeccionamiento del ser humano. Es probable que el objeto de esta elevación y exaltación sea lo espiritual del hombre, su alma, que tan lenta y trabajosamente se ha ido separando del cuerpo en el curso de las edades. Todo cuanto acontece en este mundo es cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior a nosotros, que, aunque por caminos y rodeos difíciles de penetrar, todo lo guía en definitiva hacia el Bien, o sea, hacia nuestra bienaventuranza. Sobre cada uno de nosotros vela una Providencia bondadosa, sólo en apariencia severa, que no permite que seamos juguete de las fuerzas naturales despiadadas e hiperintensas; ni siquiera la muerte es un aniquilamiento, un regreso a lo inanimado inorgánico, sino el comienzo de un nuevo modo de existencia, situado en la vía hacia el desarrollo superior. Y pasando ahora al otro polo: las mismas leyes éticas que han promulgado nuestras culturas gobiernan también el universo íntegro, sólo que son guardadas por una instancia juzgadora suprema con un poder y una constancia incomparablemente mayores. Todo lo bueno halla su recompensa final, y todo lo malo su castigo, si no en esta forma de vida, al menos en las existencias posteriores que comienzan tras la muerte. Así, todo terror; toda pena y aspereza de la vida están destinados a compensarse; la vida tras la muerte, que prosigue nuestra vida terrenal como la porción invisible del espectro se añade a la visible, lleva todo a la perfección que acaso echábamos de menos en este mundo. Y la superior sabiduría que rige ese ciclo, la infinita bondad que en él se exterioriza, la justicia que finalmente se impone, he ahí las propiedades de la esencia divina que nos ha creado y ha creado al universo todo. O más bien de la única esencia divina, en que se han condensado en nuestra cultura todos los dioses de las épocas pasadas. El pueblo que fue el primero en alcanzar esa concentración de las propiedades divinas no se enorgulleció poco de ese progreso. Había puesto al descubierto el núcleo paterno que desde siempre se ocultaba tras cada figura de Dios; en el fondo, fue un regreso a los comienzos históricos de la idea de Dios. Ahora que Dios era único, los vínculos con él podían recuperar la intimidad e intensidad de las relaciones del niño con su padre. Y se quiso ser recompensado por haber hecho tanto en beneficio del padre: al menos, ser el único hijo amado, el pueblo elegido. Mucho después la piadosa Norteamérica demanda ser «*God's own country*» {«la patria de Dios»}, y ello es en efecto así, respecto de una de las formas bajo las cuales los hombres veneran a la divinidad.

Las representaciones religiosas resumidas en el párrafo anterior han recorrido, desde luego, un largo trayecto de desarrollo; diversas culturas las sostuvieron en fases diferentes. He seleccionado una sola de esas fases de desarrollo, que responde aproximadamente a la configuración última de nuestra actual cultura cristiana y blanca. Es fácil notar que las piezas de ese todo no armonizan bien entre sí, que no todas las preguntas acuciantes reciben respuesta, y que a duras penas puede rechazarse el mentís de la experiencia cotidiana. Pero, tal como son, a esas representaciones —las religiosas, en sentido lato— se las considera el patrimonio más precioso de la cultura, lo más valioso que tiene para brindar a sus miembros; y se las aprecia mucho más que a todas las artes en cuanto a arrancar a la Tierra sus tesoros, proveer de alimentos a la humanidad y prevenir sus enfermedades. Los hombres creen que no podrían soportar la vida si no atribuyesen a esas representaciones el valor que se demanda para ellas. Por eso se nos plantean los interrogantes: ¿Qué son esas representaciones a la luz de la psicología? ¿De dónde reciben su alta estima? Y, para proseguir tímidamente: ¿Cuál es su valor efectivo?

IV

Una indagación que avanza impertérrita como un monólogo no deja de entrañar sus peligros. Uno cede demasiado fácilmente a la tentación de apartar ideas que querrían interrumpirla, a cambio de lo cual le sobreviene un sentimiento de inseguridad que a la postre pretende acallar mostrándose terminante en grado excesivo. Por eso me invento un contradictor que sigue con desconfianza mis puntualizaciones, y de tiempo en tiempo le cedo la palabra.[1]

Lo escucho decir: «Usted ha usado repetidas veces expresiones como "La cultura crea estas representaciones religiosas", "La cultura las pone a disposición de sus miembros". Suenan un poco extrañas; yo no sabría afirmar por qué, pero no son tan evidentes como cuando se sostiene que la cultura ha creado regímenes para la distribución de los productos del trabajo o para los derechos concernientes a la mujer y el niño».

Opino, sin embargo, que es lícito emplear tales expresiones. He intentado mostrar que las representaciones religiosas provienen de la misma necesidad que todos los otros logros de la cultura: la de preservarse frente al poder hipertrófico y aplastante de la naturaleza. A esto se suma un segundo motivo: el esfuerzo por corregir las imperfecciones de la cultura, penosamente sentidas. También es muy correcto decir que la cultura obsequia al individuo esas representaciones; en efecto, él las encuentra dadas, le son aportadas ya listas, él no sería capaz de hallarlas por sí solo. Entra en posesión de la herencia de muchas generaciones, que recibe como a la tabla de multiplicar o a la geometría. Es verdad que hay aquí una diferencia, pero se halla en otro lugar y todavía no podemos aclararla. En cuanto al sentimiento de extrañeza que mi interlocutor señalaba, acaso se deba en parte a que este patrimonio de representaciones religiosas suele sernos presentado como revelación divina.

[1] [El mismo método expositivo había sido adoptado poco tiempo atrás por Freud en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926*e*), y también, aunque en un contexto algo diferente, un cuarto de siglo antes, en «Sobre los recuerdos encubridores» (1899*a*).]

Sólo que eso mismo es ya una pieza del sistema religioso y descuida por completo el desarrollo histórico de estas ideas, así como el hecho de que son diferentes en diversas épocas y culturas.

«Hay otro punto que me parece importante. De acuerdo con lo expresado por usted, la humanización de la naturaleza nace de la necesidad de poner término al desconcierto y desvalimiento del hombre frente a las fuerzas que él teme, de relacionarse con ellas para influirlas finalmente. Ahora bien, parece ocioso aducir ese motivo. En efecto, el hombre primitivo no tiene otra opción, otro camino de pensamiento. Es para él natural, como innato, proyectar su esencia hacia fuera, al mundo, y ver en todos los procesos que observa unas exteriorizaciones de seres que en el fondo son semejantes a él. He ahí el único método de su actividad conceptuadora. Y en modo alguno es evidente, sino más bien una asombrosa coincidencia, que dejándose llevar así por sus disposiciones naturales consiguiese satisfacer al mismo tiempo una de sus grandes necesidades».

Yo no lo encuentro tan llamativo. ¿Opina usted, por ventura, que el pensar de los hombres no conoce motivos prácticos, sino que es meramente la expresión de un desinteresado apetito de saber? Eso es harto improbable. Más bien creo que el ser humano, incluso cuando personifica fuerzas naturales, obedece a un arquetipo infantil. Con las personas que formaron su primer contorno aprendió que el camino para influirlas era establecer una relación con ellas; y por eso después, con idéntica finalidad, trata de igual manera a todo lo otro que le sale al paso. No contradigo, entonces, la puntualización descriptiva que usted hace; efectivamente, es connatural al ser humano personificar todo lo que pretende concebir, a fin de gobernarlo después —el dominio psíquico como preparación del físico—; pero yo, además, aduzco el motivo y la génesis de esa peculiaridad del pensamiento humano.

«Hay una tercera cosa todavía: Usted ya se ha ocupado antes del origen de la religión, en su libro *Tótem y tabú* [1912-13]. Pero ahí todo se presenta de otro modo. No hay más que la relación hijo-padre; Dios es el padre enaltecido, la añoranza del padre es la raíz de la necesidad religiosa. Después, al parecer, descubrió usted el factor de la impotencia y el desvalimiento humanos, atribuyéndole de manera universal el papel máximo en la formación de la religión; y ahora retrascribe a términos de desvalimiento todo lo que antes era complejo paterno. ¿Puedo pedirle una aclaración sobre ese cambio?».

De buena gana la daré, no esperaba sino esa invitación. Si es que se trata realmente de un cambio. En *Tótem y tabú*, lo que debía explicarse no era la génesis de las religiones, sino sólo la del totemismo. ¿Acaso alguna de las opiniones que hayan llegado a su conocimiento le permite a usted comprender que la forma primera en que la divinidad protectora se reveló al hombre fuera la animal, que se prohibiera matar y comer a ese animal, y sin embargo se instituyera la solemne costumbre de matarlo y comerlo en común una vez por año? Es justamente lo que sucede en el totemismo. Y no parece atinado entablar una polémica acerca de si es lícito llamar religión al totemismo. Mantiene íntimos vínculos con las posteriores religiones deístas; los animales totémicos se convierten en los animales sagrados de los dioses. Y las primeras, pero las más profundas, limitaciones morales —la prohibición de matar y la del incesto— nacen del suelo del totemismo. Ahora bien, ya sea que acepte o no las conclusiones de *Tótem y tabú*, espero concederá que en ese libro gran número de hechos dispersos y muy asombrosos se reúnen en un todo congruente.

¿Por qué el Dios animal no bastó a la larga, y fue relevado por el humano? He ahí un problema que apenas se roza en *Tótem y tabú*, en tanto que otros relativos a la formación de la religión ni siquiera se mencionan. ¿Considera usted que una limitación temática de esa índole equivale a una desmentida? Mi trabajo es un buen ejemplo de estricto aislamiento del sector en que el abordaje psicoanalítico podía hacer su aporte a la solución del problema religioso. Y si ahora intento lo otro, menos sólidamente afianzado, no debe usted acusarme de contradicción, como antes de unilateralidad. Desde luego, queda a mi cargo señalar las vías conectivas entre lo afirmado antes y lo que ahora expongo, entre la motivación más profunda y la manifiesta, entre el complejo paterno y el desvalimiento y la necesidad de protección del ser humano.

No es difícil hallar tales conexiones. Son los vínculos entre el desvalimiento del niño y el del adulto, su continuación; de ese modo, como era de esperar, la motivación psicoanalítica de la formación de la religión se trasforma en el aporte infantil a su motivación manifiesta. Situémonos en la vida anímica del niño pequeño. ¿Recuerda usted la elección de objeto según el tipo del apuntalamiento, de que habla el análisis?[2] La libido sigue los caminos de las necesidades narcisistas y se adhiere a los objetos que aseguran

[2] [Cf. «Introducción del narcisismo» (1914*c*), *AE*, **14**, pág. 84.]

su satisfacción. Así, la madre, que satisface el hambre, deviene el primer objeto de amor, y por cierto también la primera protección frente a todos los peligros indeterminados que amenazan en el mundo exterior; podríamos decir: la primera protección frente a la angustia.

La madre es relevada pronto en esta función por el padre, más fuerte, y él la retiene a lo largo de toda la niñez. Empero, la relación con el padre está aquejada de una peculiar ambivalencia. El mismo fue un peligro, quizá desde el vínculo inicial con la madre. Y cuando se pasa a anhelarlo y admirarlo no se lo teme menos. Los indicios de esta ambivalencia del vínculo con el padre están hondamente impresos en todas las religiones, como lo puntualicé también en *Tótem y tabú.* Ahora bien, cuando el adolescente nota que le está deparado seguir siendo siempre un niño, que nunca podrá prescindir de la protección frente a hiperpoderes ajenos, presta a estos los rasgos de la figura paterna, se crea los dioses ante los cuales se atemoriza, cuyo favor procura granjearse y a quienes, empero, trasfiere la tarea de protegerlo. Así, el motivo de la añoranza del padre es idéntico a la necesidad de ser protegido de las consecuencias de la impotencia humana; la defensa frente al desvalimiento infantil confiere sus rasgos característicos a la reacción ante el desvalimiento que el adulto mismo se ve precisado a reconocer, reacción que es justamente la formación de la religión. Pero no es nuestro propósito seguir investigando el desarrollo de la idea de Dios; nos ocupamos aquí del tesoro ya acabado de representaciones religiosas, tal como la cultura lo trasmite al individuo.

V

Retomemos ahora los hilos de nuestra indagación: ¿Cuál es entonces el significado psicológico de las representaciones religiosas, dentro de qué categoría podemos clasificarlas? No es fácil responder de primera intención a esta pregunta. Tras rechazar diversas formulaciones, nos atendremos a esta: Son enseñanzas, enunciados sobre hechos y constelaciones de la realidad exterior (o interior), que comunican algo que uno mismo no ha descubierto y demandan creencia. Puesto que nos dan información sobre lo que más nos importa e interesa en la vida, se les tiene muy alto aprecio. Quien no sabe nada de ellas es harto ignorante; quien las ha recibido en su saber puede considerarse muy enriquecido.

Desde luego, hay muchas de tales enseñanzas acerca de las cosas más variadas de este mundo. Cada clase escolar rebosa de ellas. Escojamos la de geografía. Nos dicen que Constanza está situada en el Bodensee.* Una canción de estudiantes agrega: «Quien no lo crea, que vaya y lo vea». Por azar yo estuve allí y pude confirmar que la bella ciudad está emplazada en el valle de un ancho curso de agua que todos los habitantes de las cercanías llaman Bodensee. Ahora yo también estoy plenamente convencido de la corrección de ese enunciado geográfico. Esto me trae a la memoria otra vivencia, muy curiosa. Siendo ya un hombre maduro, visité por primera vez la colina de la Acrópolis de Atenas. Me encontraba entre las ruinas del templo, la mirada perdida en el mar azul. En mi embeleso se mezclaba un sentimiento de asombro, que me sugirió esta interpretación: «¡Entonces todo es efectivamente tal cual lo aprendimos en la escuela! ¡Cuán superficial y débil debió de ser en aquel tiempo mi creencia en la verdad objetiva de lo escuchado, puesto que ahora me asombra tanto!». Pero no quiero destacar demasiado el valor de esta vivencia; mi asombro es susceptible de otra explicación que en ese momento no se

* {El nombre alemán del Lago de Constanza.}

me ocurrió; ella es de naturaleza enteramente subjetiva y tiene que ver con la particularidad del lugar.[1]

Todas esas enseñanzas, pues, demandan creencia para sus contenidos, pero no sin fundamentar su pretensión. Se presentan como el resultado compendiado de un largo proceso de pensamiento que se basa en la observación, pero sin duda también en el razonamiento; enseñan el camino a quien tenga el propósito de rehacer por sí mismo ese proceso, en vez de aceptar su resultado. Además, quien proclame la enseñanza consignará de dónde obtuvo el conocimiento toda vez que, como en el caso de los enunciados geográficos, no sea evidente por sí mismo. Por ejemplo, la Tierra tiene la forma de una esfera; como prueba de ello se citarán el experimento del péndulo de Foucault, el modo en que se comporta el horizonte, la posibilidad de circunnavegar la Tierra. Y puesto que, como bien lo ven todos los participantes, es impracticable enviar a cada escolar a un viaje de circunvalación, uno se limita a hacer que las doctrinas de la escuela se acepten «bajo palabra», pero sabe que el camino para obtener el convencimiento personal permanece abierto.

Intentemos medir por el mismo rasero las enseñanzas religiosas. Si preguntamos en qué se funda su pretensión de que se las crea, recibimos tres respuestas que se encuentran en asombrosa discordancia recíproca. En primer lugar, merecen fe porque ya nuestros antepasados creyeron en ellas; en segundo, poseemos pruebas que justamente nos son trasmitidas desde esa época antigua, y, en tercero, está completamente prohibido cuestionar tales dogmas. En otros tiempos, semejante osadía aparejaba severísimos castigos, y todavía hoy la sociedad no ve con buenos ojos que se la renueve.

Este tercer punto tiene que suscitarnos por fuerza los más serios reparos. Ahora bien, una prohibición tal no puede tener otra motivación que esta: la sociedad conoce muy bien la fragilidad de los títulos que demanda para sus doctrinas religiosas. Si fuera de otro modo, se apresuraría a ofrecer el material requerido a todo el que quisiese convencerse por sí mismo. Por eso, con una desconfianza difícil de acallar, pasaremos a examinar los otros dos argumentos. Debemos creer porque nuestros antepasados lo hicieron. Pero ellos eran mucho más ignorantes que nosotros, y

[1] [Este episodio tuvo lugar en 1904, cuando Freud contaba cerca de cincuenta años. Lo describió con sumo detalle en su carta abierta a Romain Rolland (1936*a*), escrita casi diez años después que la presente obra.]

creían en cosas que a nosotros nos resultaría imposible admitir hoy. Se insinúa la posibilidad de que las doctrinas religiosas fueran también de esa índole. Las pruebas que nos han legado se consignan en escrituras que a su vez presentan todos los caracteres de lo dudoso. Son contradictorias, han sido retocadas, falseadas; cuando refieren testimonios acerca de hechos, no aportan testimonio alguno sobre ellas mismas. Y de nada vale aseverar que su propio texto, o aun sólo su contenido, provienen de una revelación divina; en efecto, tal aseveración es ya una pieza de las doctrinas que debieran indagarse en cuanto a su credibilidad, y ningún enunciado puede probarse a sí mismo.

Llegamos así a este curioso resultado: justamente las comunicaciones de nuestro patrimonio cultural que podrían tener para nosotros el máximo valor, pues su misión es esclarecernos los enigmas del universo y reconciliarnos con las penas de la vida, justamente ellas, decimos, no pueden aducir sino los más débiles testimonios en su favor. No podríamos resolvernos a admitir ni siquiera un hecho tan indiferente como el de que la ballena pare crías en lugar de poner huevos, si no fuera susceptible de mejor demostración.

Ese estado de cosas constituye en sí mismo un problema psicológico muy notable. Y que nadie piense que las anteriores puntualizaciones acerca del carácter indemostrable de las doctrinas religiosas contienen algo nuevo. En todo tiempo se lo notó, aun en el de los lejanos antepasados que nos legaron esa herencia. Es probable que muchos de ellos alimentaran la misma duda que nosotros, pero se encontraban bajo una presión tan intensa que no habrían osado exteriorizarla. Y desde entonces, innumerables individuos se han torturado con la misma duda, que querían sofocar porque se consideraban obligados a creer; muchos intelectos brillantes naufragaron en este conflicto, y muchos caracteres resultaron dañados por los compromisos en que buscaban una salida.

Si todas las pruebas que se aducen en favor de la credibilidad de las enseñanzas religiosas provienen del pasado, es natural que se escrute en el presente, sobre el cual es más fácil formular juicios, para ver si puede ofrecernos alguna prueba de esa índole. Si de tal suerte se consiguiera dejar a salvo de dudas aunque sólo fuera una pieza del sistema religioso, el todo ganaría extraordinariamente en cuanto a credibilidad. En este punto se sitúa la actividad de los espiritistas, que están convencidos de la perduración del alma individual y pretenden demostrarnos concluyentemente este punto de la doctrina religiosa. Por desdicha, no

consiguen refutar que las apariciones y manifestaciones de sus espíritus no son más que productos de su propia actividad anímica. Han convocado a los espíritus de los grandes hombres, de los pensadores más destacados, pero todas las manifestaciones y noticias que de ellos recibieron fueron unas majaderías tales, unas vaciedades tan irremediables, que lo único que puede hallarse de creíble ahí es la aptitud de los espíritus para adaptarse al círculo de personas que los conjuran.

Ahora es preciso considerar dos intentos que impresionan como un empeño convulsivo por escapar a este problema. Uno, de naturaleza violenta, es antiguo; el otro, sutil y moderno. El primero es el «*Credo quia absurdum*»* del Padre de la Iglesia. Quiere significar que las doctrinas religiosas se sustraen de las exigencias de la razón, están por encima de ella. Es preciso sentir interiormente su verdad, no hace falta aprehenderlas mediante conceptos. Ahora bien, ese *Credo* tiene interés, pero sólo como confesión personal; para ser fallo inapelable le falta fuerza obligatoria. ¿Acaso estaré obligado a creer en cualquier absurdo? Y si no es así, ¿por qué justamente en este? No hay instancia alguna que se encuentre por encima de la razón. Si la verdad de las doctrinas religiosas depende de una vivencia interior que la atestigua, ¿qué hacer con los numerosos seres humanos que nunca han tenido una vivencia tan rara? Cabe exigir a todos los hombres que empleen las dotes de la razón que poseen, pero no puede erigirse una obligación universalmente válida sobre un motivo que sólo existe en poquísimos. Admitamos que alguien, en virtud de un éxtasis que lo conmovió profundamente, haya adquirido el absoluto convencimiento en la realidad objetiva de las doctrinas religiosas. Bien; pero, ¿qué significa esto para otro?

El segundo intento es el de la filosofía del «como si». Señala que en nuestra actividad de pensamiento abundan los supuestos cuyo carácter infundado y aun absurdo discernimos claramente. Se les llama ficciones, pero por múltiples motivos prácticos tenemos que comportarnos «como si» creyéramos en ellas. Esto es válido para las doctrinas religiosas a causa de su incomparable importancia para la conservación de la sociedad humana.[2] Semejante argumenta-

* {«Lo creo porque es absurdo», sentencia que se atribuye a Tertuliano.}

[2] Espero no cometer una injusticia si adjudico a los filósofos del «como si» una opinión que tampoco es ajena a otros pensadores: «Incluimos en el círculo de la ficción, no solamente operaciones teóricas indiferentes, sino productos conceptuales excogitados por los

ción no dista mucho del «*Credo quia absurdum*». Pero opino que el reclamo del «como si» es de tal índole que sólo un filósofo puede postularlo. Quien no esté influido en su pensamiento por los artificios de la filosofía nunca podrá aceptarlo; para él, todo queda dicho con la admisión del carácter absurdo, contrario a la razón. Es imposible moverlo a que renuncie, nada menos que en el tratamiento de sus intereses más importantes, a las certezas que suele pedir en todas sus actividades habituales. Me acuerdo de uno de mis hijos que se distinguió desde muy temprano por una particular insistencia en lo fáctico, positivo. Toda vez que se relataba a los niños un cuento que escuchaban con recogimiento, él venía y preguntaba: «¿Es una historia verdadera?». Habiéndosele respondido que no, se alejaba con ademán de menosprecio. Es de esperar que pronto los seres humanos adopten parecido comportamiento frente a los cuentos religiosos, a despecho de la recomendación del «como si».

Mas por ahora siguen comportándose de muy otra manera, y en épocas pasadas las representaciones religiosas ejercieron el más intenso influjo sobre la humanidad, a pesar de su indiscutible falta de evidencia. He ahí un nuevo problema psicológico. Es preciso preguntar: ¿en dónde radica la fuerza interna de estas doctrinas, a qué circunstancias deben su eficacia independiente de la aceptación racional?

hombres más nobles, que la parte más noble de la humanidad mantiene en su corazón y no puede arrancarse. Ni pretendemos hacerlo: como *ficción práctica* dejamos subsistir todo eso; como *verdad teórica*, muere ahí mismo». (H. Vaihinger, 1922, pág. 68.)

VI

Creo que ya hemos preparado suficientemente la respuesta a ambas preguntas. La obtendremos atendiendo a la génesis psíquica de las representaciones religiosas. Estas que se proclaman enseñanzas no son decantaciones de la experiencia ni resultados finales del pensar; son ilusiones, cumplimientos de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos. Ya sabemos que la impresión terrorífica que provoca al niño su desvalimiento ha despertado la necesidad de protección —protección por amor—, proveída por el padre; y el conocimiento de que ese desamparo duraría toda la vida causó la creencia en que existía un padre, pero uno mucho más poderoso. El reinado de una Providencia divina bondadosa calma la angustia frente a los peligros de la vida; la institución de un orden ético del universo asegura el cumplimiento de la demanda de justicia, tan a menudo incumplida dentro de la cultura humana; la prolongación de la existencia terrenal en una vida futura presta los marcos espaciales y temporales en que están destinados a consumarse tales cumplimientos de deseo. A partir de las premisas de este sistema, se desarrollan respuestas a ciertos enigmas que inquietan al apetito humano de saber; por ejemplo, el de la génesis del mundo y el del vínculo entre lo corporal y lo anímico; significa un enorme alivio para la psique del individuo que se le quiten de encima los conflictos, nunca superados del todo, que nacieron en su infancia en torno del complejo paterno, y se le provea una solución universalmente admitida.

Cuando digo que todas esas son ilusiones, tengo que deslindar el significado del término. Una ilusión no es lo mismo que un error; tampoco es necesariamente un error. La opinión de Aristóteles de que la sabandija se criaba en la suciedad, que el pueblo ignorante sustenta todavía hoy, era un error, lo mismo que la de los médicos de una generación anterior según la cual la *tabes dorsalis* era consecuencia de los excesos sexuales. Sería desatinado llamar ilusiones a estos errores. En cambio, fue una ilusión de Colón la de

haber descubierto una nueva vía marítima hacia las Indias. Es por demás evidente la participación de su deseo en ese error. Puede calificarse de ilusión la tesis de ciertos nacionalistas, para quienes los indogermanos serían la única raza apta para la cultura, así como la creencia —sólo destruida por el psicoanálisis— de que el niño carecería de sexualidad. Lo característico de la ilusión es que siempre deriva de deseos humanos; en este aspecto se aproxima a la idea delirante de la psiquiatría, si bien tampoco se identifica con ella, aun si prescindimos del complejo edificio de la idea delirante. Destacamos como lo esencial en esta última su contradicción con la realidad efectiva; en cambio, la ilusión no necesariamente es falsa, vale decir, irrealizable o contradictoria con la realidad. Por ejemplo, una muchacha de clase media puede hacerse la ilusión de que un príncipe vendrá a casarse con ella. Y es posible que haya sucedido en algunos casos. Mucho menos probable es la venida del Mesías para fundar una nueva Edad de Oro; esta creencia se clasificará como ilusión o como análoga a una idea delirante, según sea la actitud personal de quien la juzgue. No es fácil hallar ejemplos de ilusiones cumplidas; pero la de los alquimistas, de trasformar todos los metales en oro, podría ser una de ellas. El deseo de tener mucho oro, todo el oro del mundo, está muy amortiguado por nuestra actual intelección de las condiciones de la riqueza; empero, la química ya no considera imposible una trasmutación de los metales en oro. Por lo tanto, llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo; y en esto prescindimos de su nexo con la realidad efectiva, tal como la ilusión misma renuncia a sus testimonios.

Tras esta orientación que hemos tomado, volvamos a las doctrinas religiosas. Nos es lícito, entonces, repetir: todas ellas son ilusiones, son indemostrables, nadie puede ser obligado a tenerlas por ciertas, a creer en ellas. Algunas son tan inverosímiles, contradicen tanto lo que trabajosamente hemos podido averiguar sobre la realidad del mundo, que se las puede comparar —bajo la debida reserva de las diferencias psicológicas— con las ideas delirantes. Acerca del valor de realidad de la mayoría de ellas ni siquiera puede formularse un juicio. Así como son indemostrables, son también irrefutables. Todavía sabemos muy poco para ensayar una aproximación crítica. Los enigmas del mundo se revelan a nuestra investigación sólo lentamente; son muchas las preguntas que la ciencia no puede responder aún. No obstante, el trabajo científico es el único camino que

puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros. Tampoco es otra cosa que una ilusión esperar algo de la intuición y del abismarse en uno mismo; apenas pueden darnos algo más que noticias —de difícil interpretación— sobre nuestra propia vida anímica, pero ninguna sobre las cuestiones cuya respuesta hallan tan fácil las doctrinas religiosas. Sería impío llenar con el propio capricho las lagunas del saber y declarar más o menos aceptable, siguiendo una apreciación personal, este o estotro fragmento del sistema religioso. Es que esas cuestiones son demasiado sustantivas para ello; y diríamos: demasiado sagradas.

En este punto puede esperarse una objeción: «Muy bien; pero si aun el escéptico encarnizado admite que las aseveraciones de la religión no pueden refutarse con el entendimiento, ¿por qué yo no debería creer en ellas, cuando tienen tanto en su favor: la tradición, el acuerdo de los hombres y todo el consuelo de su contenido?». Y bien, ¿por qué no? Así como nadie está obligado a creer, nadie lo está a la incredulidad. Pero que nadie, tampoco, se complazca con el autoengaño de que mediante tales argumentaciones anda por el camino del pensamiento correcto. Si alguna vez se acertó al condenar algo como «subterfugio», este es el caso. La ignorancia es la ignorancia; de ella no deriva derecho alguno a creer en algo. En otros asuntos, ningún hombre racional se comportará tan a la ligera ni se contentará con fundamentos tan pobres para sus juicios o su toma de partido; sólo se lo consiente en las materias supremas y más sagradas. En realidad, no son más que empeños de crear, frente a sí mismo o a otros, el espejismo de que uno sustenta aún la religión, cuando en verdad hace mucho la ha abandonado. Cuando de religión se trata, los seres humanos incurren en toda clase de insinceridades y desaguisados intelectuales. Hay filósofos que extienden el significado de ciertas palabras hasta que apenas conservan algo de su sentido originario; llaman «Dios» a cualquier nebulosa abstracción que ellos mismos se forjaron, y entonces se presentan ante el mundo como deístas, creyentes en Dios, y pueden gloriarse de haber discernido un concepto superior, más puro, de El, aunque su Dios sea apenas una sombra sin sustancia y haya dejado de ser la poderosa personalidad de la doctrina religiosa. Los críticos se empeñan en declarar «profundamente religioso» a cualquiera que confiese el sentimiento de insignificancia e impotencia del hombre frente al todo del universo, olvidando que ese sentimiento no constituye la esencia de la religiosidad, pues esta adviene sólo en el paso siguiente, la reacción

que busca un socorro frente a tal sentimiento. Quien no se decida a dar ese paso, quien se conforme, humillado, con el ínfimo papel del hombre dentro del vasto universo, es más bien irreligioso en el sentido más verdadero de la palabra.

No está en los planes de esta indagación adoptar una posición frente al valor de verdad de las doctrinas religiosas. Nos basta con haberlas discernido en su naturaleza psicológica como ilusiones. Ahora bien, no necesitamos disimular que ese descubrimiento influirá considerablemente sobre la actitud que asumamos frente a la cuestión que a muchos parecerá la más importante. Sabemos de manera aproximada en qué épocas se crearon las doctrinas religiosas, y qué clase de hombres las crearon. Si ahora averiguamos los motivos por los cuales ello sucedió, nuestro punto de vista sobre el problema religioso experimenta un notable desplazamiento. Nos decimos que sería por cierto muy hermoso que existiera un Dios creador del universo y una Providencia bondadosa, un orden moral del mundo y una vida en el más allá; pero es harto llamativo que todo eso sea tal como no podríamos menos que desearlo. Y más raro aún sería que nuestros antepasados, pobres, ignorantes y carentes de libertad, hubieran tenido la suerte de solucionar todos esos difíciles enigmas del universo.

VII

Después de haber discernido las doctrinas religiosas como ilusiones, se nos plantea otra pregunta: ¿No serán de parecida naturaleza otros patrimonios culturales que tenemos en alta estima y por los cuales regimos nuestra vida? ¿No deberán llamarse también ilusiones las premisas que regulan nuestras normas estatales? ¿Una serie de ilusiones eróticas no enturbiará en nuestra cultura las relaciones entre los sexos? Una vez despierta nuestra desconfianza, no nos arredrará inquirir si tiene mejor fundamento nuestra convicción de que podemos averiguar algo acerca de la realidad exterior mediante el empleo de la observación y el pensamiento dentro del trabajo científico. Nada impedirá que autoricemos la vuelta de la observación sobre nuestro propio ser y el uso del pensamiento para la crítica de él mismo. Aquí se abre una serie de indagaciones cuyos resultados serán, necesariamente, decisivos para el edificio de una «cosmovisión». Vislumbramos también que ese empeño no será vano, y que nuestra suspicacia se justificará al menos en parte. Pero la capacidad del autor no consiente una tarea tan vasta; se ve forzado a circunscribir su trabajo al estudio de una sola de esas ilusiones: la religiosa.

Nuestro contradictor, imperioso, nos da la voz de alto. Nos pide cuentas por nuestro proceder ilícito. Dice:

«Los intereses arqueológicos son loables, por cierto, pero no se emprendería excavación alguna si hubiera de socavar las moradas de los vivos a punto de derrumbarlas y sepultar a los hombres bajo sus escombros. Las doctrinas religiosas no son un tema como cualquier otro, sobre el que se pudiera sutilizar. Nuestra cultura está edificada sobre ellas, la conservación de la sociedad tiene por premisa que la inmensa mayoría de los seres humanos crean en la verdad de tales doctrinas. Si se les enseña que no existe un Dios omnipotente e infinitamente justo, y tampoco un orden divino del mundo ni una vida futura, se sentirán descargados de toda obligación de obediencia a los preceptos culturales. Cada cual, exento de inhibición y de angustia, seguirá sus pulsiones egoístas y asociales, procurará afianzar su po-

der; así recomenzará el caos que habíamos desterrado mediante un milenario trabajo cultural. Aun cuando uno supiera y pudiera demostrar que la religión no está en posesión de la verdad, debería callar y comportarse como lo pide la filosofía del "como si". ¡Y ello en interés de la conservación de todos! Hay más: prescindiendo de lo peligroso de la empresa, es una crueldad inútil. Incontables seres humanos hallan en las doctrinas de la religión su único consuelo, sólo con su auxilio pueden soportar la vida. Se quiere arrebatarles este apoyo, no teniendo nada mejor para ofrecerles a cambio. Admitido está que la ciencia por ahora no consigue gran cosa, pero aunque estuviera mucho más adelantada no contentaría a los hombres. Es que el ser humano tiene otras necesidades imperativas que nunca podrá satisfacer la fría ciencia, y es harto extraño, y llega al colmo de la inconsecuencia, que un psicólogo que siempre ha destacado lo mucho que en la vida de los hombres la inteligencia va a la zaga de la vida pulsional se empeñe ahora en quitarles una preciosa satisfacción de deseo y resarcirlos a cambio con una exquisitez intelectual».

¡Son muchas acusaciones de una sola vez! Pero estoy pronto para contradecirlas todas, y además sustentaré la tesis de que la cultura corre mayor peligro aferrándose a su vínculo actual con la religión que desatándolo.

Sólo que no sé muy bien por dónde empezar mi réplica. Quizás asegurando que, por mi parte, considero inofensiva e inocua mi empresa. La sobrestimación del intelecto no se encuentra esta vez de mi lado. Si los hombres son tales como mi oponente los describe —y no he de contradecirle—, no hay peligro alguno de que un creyente, abrumado por mis puntualizaciones, haya de abandonar su fe. Además, nada he dicho que no enunciaran antes que yo hombres mejores, y de manera mucho más perfecta, competente e impresionante. Son archiconocidos; no los citaré, a fin de que no parezca que pretendo ponerme en un pie de igualdad con ellos. Me he limitado —y es lo único novedoso en mi exposición— a agregar alguna fundamentación psicológica a la crítica de mis predecesores. Es harto improbable que ese complemento, justamente él, produzca el efecto denegado a las críticas anteriores. Es claro que ahora se me podría preguntar para qué escribir tales cosas, si uno está seguro de su ineficacia. Pero sobre eso volveremos más adelante.

El único a quien esta publicación puede perjudicar soy yo mismo. Tendré que oír los más inamistosos reproches de superficialidad, estrechez de miras, falta de idealismo y de

comprensión para los supremos intereses de la humanidad. Pero, por un lado, tales imputaciones no son algo nuevo para mí, y, por el otro, si alguien en su mocedad se situó por encima del disgusto de sus contemporáneos, ¿qué puede importarle ahora, cuando está seguro de encontrarse pronto más allá de todo favor o disfavor? En otros tiempos no ocurría lo mismo; manifestaciones de este tipo le valían a uno la segura abreviación de su existencia terrenal y un buen apresuramiento de la ocasión en que pudiera hacer sus propias experiencias sobre la vida en el más allá. Pero repito que tales épocas han pasado, y hoy escribir sobre estos asuntos es inocuo aun para el autor. A lo sumo, en tal o cual país no se permitirá traducir o difundir su libro. Desde luego, ello ocurrirá justamente en un país que se siente seguro de su elevada cultura. Pero si uno aboga a todo trance en favor de una renuncia al deseo y una aceptación del destino, tiene que poder soportar también estos perjuicios.

Establecido lo anterior, me pregunto si la publicación de este escrito no podría, a pesar de todo, ser dañina para alguien. No, claro está, para una persona, sino para una causa, la del psicoanálisis. No puede desconocerse que es creación mía; se le ha testimoniado harta desconfianza y mala voluntad; y si ahora salgo a la palestra con unas manifestaciones tan disgustantes, habrá quienes estarán sobradamente dispuestos a desplazarse de mi persona al psicoanálisis. Ahora se ve —dirán— adónde lleva el psicoanálisis. La máscara ha caído: a desconocer a Dios y al ideal ético, como siempre lo habíamos sospechado. Para evitar que lo descubriéramos, se nos engatusó con que el psicoanálisis no posee una cosmovisión ni podría crearla.[1]

Y en efecto, ese alboroto me resultará desagradable a causa de mis numerosos colaboradores, muchos de los cuales no comparten para nada mi posición frente a los problemas religiosos. Pero el psicoanálisis ha capeado ya muchas tormentas, y hay que exponerlo también a esta. En realidad, el psicoanálisis es un método de investigación, un instrumento neutral, como lo es, por ejemplo, el cálculo infinitesimal. Si con ayuda de este último un físico llegara a la conclusión de que trascurrido cierto lapso la Tierra desaparecerá, es evidente que se vacilará en atribuir al cálculo mismo tendencias destructivas y en proscribirlo por ellas. Nada de lo que he dicho aquí sobre el valor de verdad de

[1] [Véanse las observaciones al respecto contenidas en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, pág. 91.]

la religión necesitaba del psicoanálisis, pues fue enunciado por otros mucho antes que él existiera. Y si de la aplicación del método psicoanalítico puede extraerse un nuevo argumento en contra del contenido de verdad de la religión, *tant pis* para ella, pero los defensores de la religión se servirán con igual derecho del psicoanálisis para apreciar cabalmente el significado afectivo de las doctrinas religiosas.

Retomo mi defensa: es evidente que la religión ha prestado grandes servicios a la cultura humana, y ha contribuido en mucho a domeñar las pulsiones asociales, mas no lo bastante. Durante milenios gobernó a la sociedad humana; tuvo tiempo para demostrar lo que era capaz de conseguir. Si hubiera logrado hacer dichosos a la mayoría de los hombres, consolarlos, reconciliarlos con la vida, convertirlos en sustentadores de la cultura, a nadie se le habría ocurrido aspirar a un cambio de la situación existente. ¿Qué vemos en lugar de ello? Que un número terriblemente grande de seres humanos están descontentos con la cultura y son desdichados en ella, la sienten como un yugo que es preciso sacudirse; que lo esperan todo de una modificación de esa cultura, o llegan tan lejos en su hostilidad a ella que no quieren saber absolutamente nada de cultura ni de limitación de las pulsiones. En este punto se nos objetará que ese estado de cosas se debe justamente a que la religión ha perdido una parte de su influencia sobre las masas, a consecuencia del lamentable efecto de los progresos científicos. Retengamos esta admisión y el fundamento aducido, para usarlo luego en apoyo de nuestros propósitos; pero la objeción misma carece de fuerza.

Es dudoso que en la época del gobierno irrestricto de las doctrinas religiosas los seres humanos fueran, en conjunto, más dichosos que hoy; pero es indudable que no eran más morales. Siempre se arreglaron para convertir los preceptos religiosos en algo extrínseco, haciendo fracasar su propósito. Los sacerdotes, que debían ser los guardianes de la obediencia a la religión, se mostraron complacientes. La bondad de Dios debía parar el golpe de su justicia: se pecaba, luego se ofrendaban sacrificios o un acto de contrición, y ya se estaba libre para pecar de nuevo. La interioridad rusa, acendrada, llegó a la conclusión de que el pecado era indispensable para gozar de todas las bendiciones de la Gracia Divina; en el fondo, sería una obra agradable a Dios. Es manifiesto que los sacerdotes pudieron mantener la sumisión de las masas a la religión sólo a costa de dejar vastísimo espacio a la naturaleza pulsional del ser humano. Lo dicho: sólo Dios es fuerte y bueno, en cambio el hombre

es débil y pecador. En todos los tiempos, la inmoralidad no encontró en la religión menos apoyo que la moralidad. Pero entonces, no habiendo obtenido la religión mejores resultados en favor de la felicidad de los seres humanos, de su aptitud para la cultura[2] y de su limitación ética, cabe preguntarse si no sobrestimamos su carácter necesario para la humanidad y si obramos sabiamente fundando en ella nuestros reclamos culturales.

Reflexiónese sobre la situación presente, cuyos rasgos son inequívocos. Según ya oímos, se admite que la religión no ejerce el mismo influjo que antes sobre los hombres. (Aquí nos referimos a la cultura cristiano-europea.) Ello no se debe a que sus promesas se hayan reducido, sino a que los hombres parecen menos crédulos. Concedamos que la razón de este cambio es el fortalecimiento del espíritu científico en los estratos superiores de la sociedad. (Quizá no sea la única.) La crítica ha socavado la fuerza probatoria de los documentos religiosos; la ciencia natural ha pesquisado los errores que contienen, y el estudio comparado ha registrado la llamativa y fatal semejanza entre las representaciones religiosas que nosotros veneramos y las producciones espirituales de pueblos y épocas primitivos.

El espíritu científico engendra una actitud determinada frente a las cosas de este mundo; en materia de religión se detiene por un momento, titubea, y por fin atraviesa el umbral también aquí. Este proceso no sabe de detenciones; mientras más accesibles a los seres humanos se vuelven los tesoros de nuestro saber, tanto más se difunde la renegación de la fe religiosa, primero sólo de sus vestiduras anticuadas y chocantes, pero después también de sus premisas fundamentales. Los norteamericanos, que montaron el proceso de los monos en Dayton,[3] han demostrado ser los únicos consecuentes. La inevitable transición se consuma en otras partes con medias tintas e insinceridades.

La cultura tiene poco que temer de parte de las personas cultas y los trabajadores intelectuales. La sustitución de los motivos religiosos de conducta cultural por otros, mundanos, se consumaría en ellos silenciosamente; además, son en

[2] [La «aptitud para la cultura» ya había sido examinada por Freud en «De guerra y muerte» (1915*b*), *AE*, **14**, pág. 284, y una expresión similar aparece en el *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *AE*, **23**, pág. 202.]

[3] [Pequeño poblado de Tennessee, Estados Unidos, donde en 1925 un maestro de escuela fue sometido a juicio por enseñar que «el hombre desciende de los animales inferiores», en violación de una de las leyes de dicho estado.]

buena parte sustentadores de cultura. No ocurre lo mismo con la gran masa de los iletrados, de los oprimidos, que tienen todas las razones para ser enemigos de la cultura. Todo anda bien mientras no se enteran de que ya no se cree en Dios. Pero indefectiblemente se enterarán, aunque este escrito mío no se publique. Y están preparados para aceptar los resultados del pensar científico sin que se haya producido en ellos el cambio que aquel conlleva en el ser humano. ¿No se corre el peligro de que la hostilidad de las masas hacia la cultura se precipite sobre el punto débil que han discernido en su sojuzgadora? Si uno no tiene permitido matar a su prójimo por la única razón de que el buen Dios lo ha prohibido y cobrará el castigo en esta o en la otra vida, y ahora uno se entera de que no existe el buen Dios, tampoco habrá que temer su punición y uno matará sin reparos; sólo la violencia terrenal podrá disuadirlo de ello. Por lo tanto, será preciso el más severo sofrenamiento de estas masas peligrosas, el más cuidadoso bloqueo de todas las oportunidades que pudieran llevar a su despertar intelectual; o bien el otro extremo de la alternativa: una revisión radical del vínculo entre cultura y religión.

VIII

Se creería que la ejecución de esta última propuesta no tropezará con particulares dificultades. Es cierto que se renuncia a algo, pero quizás es más lo que se gana, y se evita un gran peligro. No obstante, la gente se espanta de ello, como si de ese modo se expusiera a la cultura a un peligro todavía mayor. Cuando San Bonifacio derribó el árbol venerado por los sajones, los circunstantes aguardaban un terrible acontecimiento como consecuencia de la impiedad. No ocurrió nada, y los sajones recibieron las aguas del bautismo.

Si la cultura ha establecido el mandamiento de no matar al prójimo a quien se odia, que se interpone en el camino o cuyo patrimonio se apetece, es manifiesto que lo ha hecho en interés de la convivencia humana, la cual de lo contrario sería imposible. En efecto, el asesino se atraería la venganza de los parientes del muerto y la sorda envidia de los demás, que igualmente registrarían una inclinación interna a cometer pareja violencia. Así, no gozaría mucho tiempo de su venganza o de su odio, sino que tendría todas las perspectivas de ser asesinado a su vez. Y aun si mediante una fuerza y una precaución extraordinarias se protegiera de cada uno de sus contrincantes por separado, sucumbiría inevitablemente a una alianza de los más débiles. Pero si no se produjera tal unión, los asesinatos proseguirían sin término, y los seres humanos acabarían eliminándose unos a otros. Sería este, entre individuos, un estado como el que perdura en Córcega entre familias, y en otras partes sólo entre naciones. Ahora bien, el riesgo de muerte, igual para todos, reúne a los hombres en una sociedad que prohíbe al individuo el asesinato y se reserva el derecho de matar en común a quien infrinja esa prohibición. Ahí tenemos, pues, justicia y pena.

No compartimos este fundamento acorde a la *ratio* de la prohibición de matar, sino que aseveramos que Dios lo promulgó. Osamos así colegir sus propósitos, y hallamos que El no quiere que los hombres se eliminen unos a otros. Procediendo de ese modo, es cierto que revestimos la prohibición cultural de una notabilísima solemnidad, pero corre-

mos el riesgo de hacer depender la obediencia a ella de la fe en Dios. Si retrocedemos ese paso, si dejamos de atribuir nuestra voluntad a Dios y nos conformamos con el fundamento social, es verdad que renunciamos a glorificar la prohibición cultural, pero también la ponemos a salvo de riesgos. Y no es lo único que ganamos: mediante una suerte de difusión o de infección, el carácter de lo sacro, de lo inviolable, diríamos de lo que está «más allá», se extiende de unas pocas prohibiciones importantes a todas las otras normas, leyes y regímenes culturales. Ahora bien, a estos la apariencia de sacralidad les suele sentar muy mal; y no sólo porque se desvalorizan unos a otros, adoptando determinaciones contrapuestas en diversos momentos y lugares, sino porque exhiben, además, todos los signos de la insuficiencia humana. En ellos se discierne fácilmente lo que es sólo producto de una medrosidad miope, exteriorización de mezquinos intereses o consecuencia de unas premisas defectuosas. Y la crítica que no puede ahorrárseles aminora en medida indeseada el respeto por otros reclamos culturales, mejor justificados. Peliaguda tarea sería diferenciar lo que Dios mismo ha demandado y lo que más bien deriva de la autoridad de un parlamento omnímodo o de un alto magistrado; por eso sería una indudable ventaja dejar en paz a Dios y admitir honradamente el origen sólo humano de todas las normas y todos los preceptos de la cultura. Con la pretendida sacralidad desaparecería también el carácter rígido e inmutable de tales mandamientos y leyes. Los hombres podrían comprender que fueron creados no tanto para gobernarlos como para servir a sus intereses; los mirarían de manera más amistosa, y en vez de su abolición se propondrían como meta su mejoramiento. Significaría ello un importante progreso por el camino que lleva a reconciliarse con la presión de la cultura.

Pero en este punto nuestro alegato en favor de fundamentar los preceptos culturales sobre la pura *ratio*, o sea reconducirlos a una necesidad social, es interrumpido de pronto. Se alza un reparo. Hemos tomado como ejemplo la génesis de la prohibición de matar. ¿Acaso nuestra exposición de ella responde a la verdad histórica {*historisch*}? Nos tememos que no; parece ser sólo una construcción racionalista. Justamente, hemos estudiado con ayuda del psicoanálisis esta pieza de la historia real {*Geschichte*} de la cultura [1] y, apoyados en ese empeño, tenemos que decir que en la realidad efectiva las cosas ocurrieron de otro

1 [Cf. el cuarto ensayo de *Tótem y tabú* (1912-13).]

modo. Aun en el hombre actual, unos motivos puramente racionales pueden poco frente a impulsiones apasionadas; ¡cuánto más impotentes debieron de ser en aquel animal humano de la prehistoria! Quizá sus descendientes carecerían todavía hoy de inhibiciones, se matarían unos a otros, si entre aquellos asesinatos no hubiera habido uno, el del padre primitivo, que convocó una reacción afectiva irresistible, grávida en consecuencias. De esta proviene el mandamiento «No matarás», que en el totemismo se limitaba al sustituto del padre, más tarde se extendió a otros seres y aún hoy sigue teniendo excepciones.

Ahora bien, de acuerdo con unas tesis que no necesito repetir aquí, aquel padre primordial fue la imagen primordial {*Urbild*} de Dios, su modelo {*Modell*}, siguiendo el cual generaciones posteriores formaron {*bilden*} la figura de Dios. Por lo tanto, la figuración religiosa acierta; Dios participó efectivamente en la génesis de aquella prohibición, fue su influjo y no la intelección de la necesidad social el que la creó. Y el desplazamiento de la voluntad humana a Dios está por completo justificado; los hombres sabían, en efecto, que habían eliminado al padre mediante la violencia, y en la reacción frente a su impiedad se propusieron respetar en lo sucesivo su voluntad. Entonces, la doctrina religiosa nos comunica la verdad histórica {*historisch*}, sin duda con cierta trasformación y vestidura; nuestra figuración acorde a la *ratio*, en cambio, la desmiente.

Ahora caemos en la cuenta de que el tesoro de las representaciones religiosas no contiene sólo cumplimientos de deseo, sino sustantivas reminiscencias históricas {*historisch*}. Y esta acción conjugada de pasado y futuro, ¡qué infinito poder no prestará a la religión! Pero acaso vislumbramos ya, con ayuda de una analogía, una intelección diferente. No es bueno trasladar los conceptos muy lejos del suelo en que crecieron, pero estamos obligados a expresar la concordancia. Acerca de los niños, sabemos que no pueden recorrer bien su camino de desarrollo hacia la cultura sin pasar por una fase de neurosis, ora más nítida, ora menos. Esto se debe a que el niño no puede sofocar, mediante un trabajo intelectual acorde a la *ratio*, considerable número de sus exigencias pulsionales inválidas para su vida posterior, sino que debe domeñarlas mediante actos de represión tras los cuales se encuentra, por regla general, un motivo de angustia. La mayoría de estas neurosis de la infancia se superan espontáneamente en el curso del crecimiento; en particular, las neurosis obsesivas de la niñez tienen ese destino. En cuanto a las restantes, el tratamiento psicoanalítico deberá

desarraigarlas en una época posterior. De manera en un todo parecida, cabría suponer que la humanidad en su conjunto, en el curso de su secular desarrollo, cayó en estados análogos a las neurosis,[2] y sin duda por las mismas razones: porque en las épocas de su ignorancia y su endeblez intelectual, las renuncias de lo pulsional indispensables para la convivencia humana sólo podían obtenerse a través de unas fuerzas puramente afectivas. Y luego quedaron por largo tiempo adheridas a la cultura las sedimentaciones de esos procesos, parecidos a una represión, acaecidos en la prehistoria. La religión sería la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre. Y de acuerdo con esta concepción cabría prever que, por el carácter inevitable y fatal de todo proceso de crecimiento, el extrañamiento respecto de la religión debe consumarse, y que ahora, justamente, nos encontraríamos en medio de esa fase de desarrollo.

Por consiguiente, nuestra conducta debería inspirarse en el modelo de un pedagogo comprensivo que no procura contrariar una neoformación inminente, sino propiciarla y amortiguar la violencia de su estallido. Es cierto que la esencia de la religión no se agota con esta analogía. Si por una parte ofrece limitaciones obsesivas como sólo las conlleva una neurosis obsesiva individual, por la otra contiene un sistema de ilusiones de deseo con desmentida[3] de la realidad efectiva, tal como únicamente la hallamos, aislada, en una *amentia*,[4] en una confusión alucinatoria beatífica. Estas no son más que comparaciones mediante las cuales nos empeñamos en comprender el fenómeno social; la psicología individual no nos proporciona nada que sea su cabal correspondiente.

Repetidas veces ha sido señalado (por mí mismo, y en particular por T. Reik)[5] cuán en detalle puede perseguirse la analogía de la religión con una neurosis obsesiva, y cuántas peculiaridades y destinos de la formación religiosa pueden comprenderse por este camino. Armoniza muy bien con esto el hecho de que el creyente esté protegido en alto grado

[2] [Freud volvió a tratar esto al final de *El malestar en la cultura* (1930*a*), *infra*, pág. 139, en la última de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*) y en el ensayo III de *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*).]

[3] [Véase el trabajo sobre el «Fetichismo» (1927*e*), *infra*, pág. 148.]

[4] [La «*amentia* de Meynert»; cf. «Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños» (Freud, 1917*d*), *AE*, **14**, págs. 228 y sigs.]

[5] [Cf. «Acciones obsesivas y prácticas religiosas» (Freud, 1907*b*) y Reik (1927).]

del peligro de contraer ciertas neurosis; la aceptación de la neurosis universal lo dispensa de la tarea de plasmar una neurosis personal.[6]

Haber discernido el valor histórico {*historisch*} de ciertas doctrinas religiosas acrecienta nuestro respeto hacia ellas, pero no invalida nuestra propuesta de retirarlas de su papel de motivación de los preceptos culturales. ¡Al contrario! Con ayuda de estos restos históricos {*historisch*}, hemos llegado a concebir las enseñanzas religiosas como unos relictos neuróticos y ahora tenemos derecho a decir que probablemente sea ya tiempo de sustituir, como se hace en el tratamiento analítico del neurótico, los resultados de la represión por los del trabajo intelectual acorde a la *ratio*. Es previsible —pero difícilmente lamentable— que una recomposición de esta índole no se detenga en la renuncia a la glorificación solemne de los preceptos culturales, sino que su revisión general habrá de tener por consecuencia la cancelación de muchos. La tarea que enfrentamos, de reconciliar a los seres humanos con la cultura, se solucionará en vasta medida por ese camino. Y que no nos pese la renuncia a la verdad histórica a cambio de la motivación racional de los preceptos culturales. Las verdades contenidas en las doctrinas religiosas se encuentran tan desfiguradas y sistemáticamente disfrazadas que la masa de los seres humanos no pueden discernirlas en su carácter de verdades. Un caso parecido es aquel en que se cuenta al niño que la cigüeña trae a los bebés. También ahí decimos la verdad en un disfraz simbólico, pues sabemos lo que significa el gran pájaro. Pero el niño no lo sabe, aprehende sólo la parte desfigurada; luego se considera engañado, y ya sabemos cuán a menudo su desconfianza hacia los adultos y su porfía se ligan justamente a esa impresión. Hemos llegado a la conclusión de que es mejor abstenerse de comunicar tales disfraces simbólicos de la verdad y no denegar al niño el conocimiento de los hechos reales, adecuándolos a su nivel intelectual.[7]

6 [Freud ya había sostenido esto en repetidas oportunidades; por ejemplo, en una oración agregada en 1919 a su estudio sobre Leonardo da Vinci (1910*c*), *AE*, **11**, pág. 115.]

7 [En diversos pasajes posteriores, Freud trazó un distingo entre lo que denominó la verdad «material» y la verdad «histórica»; véase en especial *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *AE*, **23**, pág. 125; he dado otras referencias en una nota al pie de *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901*b*), *AE*, **6**, pág. 249.]

IX

«Usted se permite contradicciones muy difícilmente conciliables entre sí. Primero afirma que un escrito como el suyo es por entero inocuo. Nadie se dejará arrebatar sus creencias religiosas por unas elucidaciones de esa índole. Pero sin duda el propósito de usted es perturbar esas creencias, como se vió después. Puede preguntarse, entonces: ¿Por qué las publica realmente? En otro lugar usted admite que puede volverse peligroso, y aun en alto grado, que alguien se entere de que ya no se cree en Dios. Ese alguien fue hasta ese momento obediente, y ahora se niega por completo a obedecer los preceptos culturales. Toda la argumentación de usted según la cual la motivación religiosa de los mandamientos de la cultura significa un peligro para ella se basa en el supuesto de que el creyente pueda ser convertido en un incrédulo, y ello por cierto constituye una total contradicción.

»Otra contradicción se presenta cuando usted por una parte admite que el ser humano no puede ser guiado por la inteligencia, puesto que es gobernado por sus pasiones y exigencias pulsionales, pero por la otra propone sustituir las bases afectivas de su obediencia a la cultura por unas bases acordes a la *ratio*. Que lo entienda quien pueda. A mí me parece que debe sostenerse o una cosa o la otra.

»Y además: ¿No ha aprendido usted nada de la historia? Un intento parecido de relevar a la religión por la razón ya se hizo una vez, oficialmente y en gran estilo. ¿No recuerda usted a la Revolución Francesa y a Robespierre? Pero acuérdese también de lo efímero del experimento y su lamentable fracaso. Ahora se lo repite en Rusia, ni falta hace saber cómo terminará. ¿No cree usted que tenemos derecho a suponer que el hombre no puede prescindir de la religión?

»Usted mismo ha dicho que la religión es algo más que una neurosis obsesiva. Pero de este, su otro aspecto, no se ocupó. Le ha bastado desarrollar la analogía con la neurosis. De una neurosis, es preciso liberar a los seres humanos. Y a usted no le preocupa todo lo demás que se pierda con ello».

Es probable que la apariencia de que incurro en contradicciones se haya generado por tratar demasiado rápidamente

cosas complicadas. Algo podemos reparar. Sigo aseverando que mi escrito es por completo inocuo en un sentido. Ningún creyente se dejará extraviar en su fe por estos o parecidos argumentos. Un creyente siempre tiene determinadas ligazones tiernas con los contenidos de la religión. Hay, es cierto, muchísimos otros que no son piadosos en el mismo sentido. Obedecen a los preceptos culturales porque los amedrentan las amenazas de la religión, y temen a esta mientras se ven precisados a considerarla un fragmento de la realidad que los limita. Son estos los que se desenfrenan tan pronto como pueden resignar la creencia en su valor de realidad, pero tampoco en este caso los argumentos ejercerán influencia alguna. Dejan de temer a la religión cuando notan que otros no la temen; y es acerca de ellos que afirmé que se enterarían de la ruina del influjo religioso aunque no publicara yo mi escrito. [Cf. pág. 39.]

Ahora bien, creo que usted mismo atribuye más valor a la otra contradicción que me reprocha. Los seres humanos son muy poco accesibles a los argumentos racionales, están totalmente gobernados por sus deseos pulsionales. ¿Por qué se les quitaría entonces una satisfacción pulsional, pretendiendo sustituirla por unos argumentos racionales? Es cierto que los seres humanos son así, pero, ¿se ha preguntado usted si tienen que ser así, si su naturaleza más íntima los fuerza a ello? ¿Podría el antropólogo indicar el índice craneano de un pueblo que tiene la costumbre de deformar desde temprano la cabeza de sus niños mediante bandeletas? Repare usted en el turbador contraste entre la radiante inteligencia de un niño sano y la endeblez de pensamiento del adulto promedio. ¿Acaso sería imposible que la educación religiosa tuviera buena parte de la culpa por esta mutilación relativa? Opino que pasaría mucho tiempo antes que un niño no influido empezara a forjarse ideas sobre Dios y cosas situadas más allá de este mundo. Quizá después esas ideas siguieran los mismos caminos que recorrieron en sus antepasados primordiales; pero no se aguarda a que se cumpla ese desarrollo, se le aportan las doctrinas religiosas en una época en que ni le interesan ni tiene todavía la capacidad para aprehender conceptualmente su alcance. Dilación del desarrollo sexual y apresuramiento del influjo religioso: he ahí los dos puntos capitales en el programa de la pedagogía actual, ¿no es verdad? Así, cuando el pensamiento del niño despierta luego, ya las doctrinas religiosas se han vuelto inatacables. ¿Cree usted muy conducente para consolidar la función del pensamiento cerrarle un ámbito tan sustantivo mediante la amenaza de los castigos del infierno? No necesitamos asombrar-

nos mucho por la endeblez intelectual de alguien que fue llevado a admitir sin crítica todos los absurdos que las doctrinas religiosas le instilaron, y hasta a pasar por alto las contradicciones que ellas ofrecían. Y bien; no tenemos otro medio para gobernar nuestra pulsionalidad que nuestra inteligencia. ¿De qué manera confiamos en que alcanzarán el ideal psicológico, el primado de la inteligencia, personas que están bajo el imperio de la prohibición de pensar? Como usted sabe, se dice y se repite que las mujeres en general sufren la llamada «imbecilidad fisiológica»,[1] es decir, tienen menor inteligencia que el varón. El hecho mismo es discutible, su explicación es incierta, pero he aquí un argumento que indicaría la naturaleza secundaria de esta mutilación intelectual: las mujeres están sujetas a la temprana prohibición de dirigir su pensamiento a lo que más les habría interesado, a saber, los problemas de la vida sexual. Puesto que desde muy temprana edad pesan sobre el ser humano, además de la inhibición de pensar el tema sexual, la inhibición religiosa y, derivada de esta, la de la lealtad política,[2] de hecho nos resulta imposible decir cómo es él realmente.

Pero mitigaré mi ardor y admitiré la posibilidad de que también yo persiga una ilusión. Acaso el efecto de la prohibición religiosa de pensar no sea tan grave como yo lo supongo, acaso se demuestre que la naturaleza humana permanece idéntica aunque no se abuse de la educación para el sometimiento religioso. Yo no lo sé, y tampoco usted puede saberlo. No sólo los grandes problemas de esta vida parecen insolubles por ahora; también muchas cuestiones menores son de difícil decisión. Pero concédame que en este punto se justifica una esperanza para el futuro, que quizás haya ahí por desentrañar un tesoro susceptible de enriquecer a la cultura, que merece la pena emprender el intento de una educación irreligiosa. Si resulta insatisfactorio, estoy dispuesto a abandonar la reforma y volver al juicio primero, puramente descriptivo: el hombre es un ser de inteligencia débil, gobernado por sus deseos pulsionales.

En otro punto coincido con usted, sin reservas. Es sin duda un disparatado comienzo pretender suprimir la religión violentamente y de un golpe. Sobre todo porque no ofrece perspectivas de éxito. El creyente no dejará que lo arranquen de su fe ni por medio de argumentos, ni de prohibiciones. Y si se lo lograra en el caso de algunos, sería una crueldad.

[1] [La frase pertenece a Möebius (1903). En su trabajo anterior «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908*d*), *AE*, **9**, págs. 177-8, Freud anticipa la presente argumentación.]

[2] [Vale decir, la lealtad al rey.]

Quien durante decenios ha tomado somníferos, no podrá dormir, desde luego, si le son quitados. En cuanto a la licitud de igualar el efecto de los consuelos religiosos a los de un narcótico, cierto proceso que se desarrolla en Estados Unidos lo ilustra bellamente. En ese país se pretende ahora quitar a los hombres —sin duda bajo el influjo del gobierno de las mujeres— todos los medios de estímulo, de embriaguez y de goce, saturándolos, como resarcimiento, del temor de Dios. Tampoco en el caso de este experimento hace falta saber cuál será el desenlace.[3]

Por eso lo contradigo a usted cuando prosigue diciendo que el hombre no puede en absoluto prescindir del consuelo de la ilusión religiosa, pues sin ella no soportaría las penas de la vida, la realidad cruel. Por cierto que no podría el hombre a quien usted ha instilado desde la infancia el dulce —o agridulce— veneno. Pero, ¿y el otro, el criado en la sobriedad? Quizá quien no padece de neurosis tampoco necesita de intoxicación alguna para aturdirse. Evidentemente, el hombre se encontrará así en una difícil situación: tendrá que confesarse su total desvalimiento, su nimiedad dentro de la fábrica del universo; dejará de ser el centro de la creación, el objeto de los tiernos cuidados de una Providencia bondadosa. Se hallará en la misma situación que el niño que ha abandonado la casa paterna, en la que reinaba tanta calidez y bienestar. Pero, ¿no es verdad que el infantilismo está destinado a ser superado? El hombre no puede permanecer enteramente niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la «vida hostil». Puede llamarse a esto «*educación para la realidad*»; ¿necesito revelarle, todavía, que el único propósito de mi escrito es llamar la atención sobre la necesidad de este progreso?

Usted teme, probablemente, que no soporte la dura prueba. Bien; al menos déjenos la esperanza. Ya es algo saber que uno tiene que contar con sus propias fuerzas; entonces se aprende a usarlas correctamente. Y además, el hombre no está desprovisto de todo socorro; su ciencia le ha enseñado mucho desde los tiempos del Diluvio, y seguirá aumentando su poder. En cuanto a las grandes fatalidades del destino, contra las cuales nada se puede hacer, aprenderá a soportarlas con resignación. ¿De qué le valdría el espejismo de ser dueño de una gran propiedad agraria en la Luna, de cuyos frutos nadie ha visto nada aún? Como cam-

3 [Esto fue escrito durante el período en que rigió en Estados Unidos la ley que prohibía el expendio de bebidas alcohólicas (1920-1933).]

pesino honrado, sabrá trabajar su parcela en esta tierra para nutrirse. Perdiendo sus esperanzas en el más allá, y concentrando en la vida terrenal todas las fuerzas así liberadas, logrará, probablemente, que la vida se vuelva soportable para todos y la cultura no sofoque a nadie más. Entonces, sin lamentarse, podrá decir junto con uno de nuestros compañeros de incredulidad:

«Dejemos los cielos
a ángeles y gorriones».[4]

[4] [Tomado del poema de Heine, *Deutschland* (sección I). La expresión «*Unglaubensgenossen*» {«compañeros de incredulidad»} fue aplicada por el propio Heine a Spinoza en lo que Freud, en su libro sobre el chiste (1905*c*), *AE*, **8**, pág. 74, citó como ejemplo de un tipo especial de procedimiento humorístico.]

X

«Eso suena grandioso. ¡Una humanidad que ha renunciado a todas las ilusiones y así se ha vuelto capaz de procurarse una vida soportable sobre la Tierra! Pero yo no puedo compartir sus expectativas. Mas no por ser un obstinado reaccionario, como acaso usted me juzga. No; por prudencia reflexiva. Creo que ahora hemos trocado los papeles; usted se muestra como el visionario que se deja arrebatar por ilusiones, y yo defiendo la causa de la razón, el derecho al escepticismo. Lo que usted ha presentado paréceme edificado sobre errores que, siguiendo su mismo proceder, me es lícito llamar ilusiones, porque dejan traslucir sobradamente el influjo de sus deseos. Usted pone su esperanza en que generaciones que no hayan experimentado en su primera infancia el influjo de las doctrinas religiosas habrán de alcanzar con facilidad el anhelado primado de la inteligencia sobre la vida pulsional. Es sin duda una ilusión; la naturaleza humana difícilmente cambiará en este punto decisivo. Si no yerro —sabemos tan poco sobre otras culturas—, hoy mismo existen pueblos que no se crían bajo la presión de un sistema religioso, a pesar de lo cual no se acercan más que otros al ideal de usted. Si pretende eliminar la religión de nuestra cultura europea, sólo podrá conseguirlo mediante otro sistema de doctrinas, que, desde el comienzo mismo, cobraría todos los caracteres psicológicos de la religión, su misma sacralidad, rigidez, intolerancia, y que para preservarse dictaría la misma prohibición de pensar. Usted no puede prescindir de algo así para cumplir con los requisitos de la educación. Ahora bien, a esta no puede usted renunciar. El camino que va del lactante al hombre de cultura es ancho; demasiadas criaturas se extraviarían en él y no madurarían para cumplir con las tareas que les depara la vida si se las abandonara, sin guía, a su propio desarrollo. Y las doctrinas que se emplearan en su educación seguirían poniendo barreras al pensar de sus años más maduros, exactamente lo que usted reprocha hoy a la religión. ¿No se percata de que es un imborrable defecto congénito de nuestra cultura, de toda cultura, imponer al niño apasio-

nado y de corto entendimiento unas decisiones que sólo puede justificar la inteligencia ya madura del adulto? Sin embargo, es imposible evitarlo, puesto que el desarrollo secular de la humanidad tiene que comprimirse en un par de años de la niñez, y sólo unos poderes afectivos pueden mover al niño a dominar las tareas que se le plantean. He ahí, por tanto, las perspectivas de su "primado del intelecto".

»No se asombre usted si me pronuncio en favor de mantener el sistema doctrinal de la religión como base de la educación y de la convivencia humana. Es un problema práctico, no una cuestión relativa al valor de realidad. Puesto que en el interés de conservar nuestra cultura no podemos aguardar para influir sobre el individuo hasta que esté maduro para ella —muchos no lo estarían nunca—, nos vemos precisados a imponer a la criatura en crecimiento algún sistema de doctrinas destinado a obrar sobre esta como una premisa sustraída a la crítica; y el sistema religioso me parece con mucho el más apto para ello, desde luego, justamente por su virtud consoladora y cumplidora de deseo, en que usted ha discernido la "ilusión". Teniendo en cuenta lo dificultoso que es discernir algo real, y aun la duda acerca de si nos es posible hacerlo, no olvidemos que también las necesidades humanas son una parcela de la realidad, y por cierto una parcela importante, que nos toca particularmente.

»Hallo otra ventaja de la doctrina religiosa en una de las peculiaridades de esta que parece repugnarle especialmente a usted. Permite una purificación y sublimación notables, en que puede eliminarse la mayor parte de lo que lleva en sí la huella del pensar primitivo e infantil. Lo que resta es un puñado de ideas que la ciencia ya no contradice y tampoco puede refutar. Estas trasformaciones de la doctrina religiosa, que usted ha condenado como medias tintas y compromisos, hacen posible salvar el abismo entre las masas incultas y el pensador filosófico, conservan la comunidad entre ellos, comunidad tan importante para la seguridad de la cultura. Y así no es de temer que el hombre de pueblo se entere de que los estratos superiores de la sociedad "ya no creen en Dios". Considero haber demostrado, entonces, que el empeño de usted se reduce al intento de sustituir una ilusión probada y rebosante de valor afectivo por otra no probada e indiferente».

No me hallará usted inaccesible a su crítica. Sé cuán difícil es evitar ilusiones; acaso también las esperanzas que yo profeso sean de naturaleza ilusoria. Pero insisto en una diferencia. Mis ilusiones —prescindiendo de que el hecho

de discrepar con ellas no importa castigo alguno— no son incorregibles, como las religiosas, no poseen el carácter delirante. Si la experiencia llegara a enseñar —no a mí, sino a otros que vengan después y piensen como yo— que nos hemos equivocado, renunciaremos a nuestras expectativas. Es que usted debe tomar mi intento como lo que es. Al formular juicios sobre el desarrollo de la humanidad, un psicólogo que no se llama a engaño sobre lo difícil que resulta arreglárselas en este mundo tratará de hacerlo de acuerdo con la partícula de intelección que ha obtenido mediante el estudio de los procesos anímicos que se operan en el individuo en el curso de su desarrollo de niño a adulto. Así se le impone la concepción de que la religión es comparable a una neurosis de la infancia, y es lo bastante optimista para suponer que la humanidad superará esa fase neurótica como tantos niños dejan atrás, con el crecimiento, su parecida neurosis. Es posible que estas intelecciones tomadas de la psicología individual sean insuficientes, injustificado trasferirlas al género humano, infundado el optimismo; le concedo a usted todas esas incertidumbres. Pero es cosa corriente que uno no pueda abstenerse de decir lo que piensa, de lo cual se disculpa no atribuyéndole más valor que el que posee.

Aún quiero demorarme en otros dos puntos. En primer lugar, la debilidad de mi posición no significa un refuerzo para la suya. Opino que defiende usted una causa perdida. No importa cuán a menudo insistamos, y con derecho, en que el intelecto humano es impotente en comparación con la vida pulsional. Hay algo notable en esa endeblez; la voz del intelecto es leve, mas no descansa hasta ser escuchada. Y al final lo consigue, tras incontables, repetidos rechazos. Este es uno de los pocos puntos en que es lícito ser optimista respecto del futuro de la humanidad, pero en sí no vale poco. Y aun pueden sumársele otras esperanzas. El primado del intelecto se sitúa por cierto en épocas futuras muy, pero muy distantes, aunque quizá no infinitamente remotas. Y como es posible que se proponga las mismas metas cuya realización espera usted de su Dios —a la medida humana, desde luego, hasta donde lo permita la realidad exterior, la Ἀνάγκη—: el amor entre los seres humanos y la limitación del padecimiento, tenemos derecho a decir que nuestro enfrentamiento es sólo provisional, no es inconciliable. Nosotros esperamos lo mismo, pero usted es más impaciente, más exigente y —¿por qué no decirlo?— más egoísta que yo y que los míos. Usted pretende que la bienaventuranza empiece en seguida tras la muerte, le pide lo imposible y no quiere

resignar la demanda de la persona individual. Nuestro Dios Λόγος [1] realizará de esos deseos lo que la naturaleza fuera de nosotros nos consienta, pero muy paso a paso, sólo en un futuro impredecible y para nuevas criaturas humanas. No nos promete una recompensa para nosotros, que penamos duramente en la vida. En el camino hacia ese lejano futuro tenemos que dejar de lado las doctrinas religiosas de usted, no importa si fracasan los primeros intentos, no importa si resultan insostenibles las primeras formaciones sustitutivas. Usted sabe por qué: a la larga nada puede oponerse a la razón y a la experiencia, y la contradicción en que la religión se encuentra con ambas es demasiado palpable. Tampoco las ideas religiosas purificadas podrán sustraerse de ese destino mientras pretendan salvar algo del contenido consolador de la religión. Es cierto que si se limitan a afirmar la existencia de un ser espiritual supremo, cuyas propiedades son indefinibles y cuyos propósitos son indiscernibles, estarán a salvo del veto de la ciencia, pero sin duda las abandonará el interés de los hombres.

Y en segundo lugar: Advierta usted la diferencia entre su conducta y la mía frente a la ilusión. Usted se ve obligado a defender con todas sus fuerzas la ilusión religiosa; si ella pierde valor —y está, en verdad, bastante amenazada—, el mundo de usted se arruina, no le resta más que desesperar de todo, de la cultura y del futuro de la humanidad. Libre estoy, libres estamos nosotros de esa fragilidad. Como estamos dispuestos a renunciar a buena parte de nuestros deseos infantiles, podemos soportar que algunas de nuestras expectativas demuestren ser ilusiones.

La educación emancipada de la presión de las doctrinas religiosas acaso no cambie mucho la esencia psicológica del ser humano; nuestro Dios Λόγος quizá no sea muy omnipotente y cumpla sólo una pequeña parte de lo que sus predecesores habían prometido. Si hubiéramos de llegar a inteligir esto último, lo aceptaremos con resignación. Mas no por ello perderemos el interés por el mundo y por la vida, pues en un lugar tenemos un firme punto de apoyo que a usted le falta. Creemos que el trabajo científico puede averiguar algo acerca de la realidad del mundo, a partir de lo cual podemos aumentar nuestro poder y organizar nuestra vida. Si esta creencia es una ilusión, estamos en la misma

[1] Los dioses gemelos Λόγος {*Logos*, la Razón} y 'Ανάγκη {*Ananké*, la Necesidad Objetiva} del autor holandés Multatuli {seudónimo de E. D. Dekker}. [(Véase Multatuli, 1906.) Con respecto a estos términos, véase mi nota al pie en «El problema económico del masoquismo» (Freud, 1924*c*), *AE*, **19**, pág. 174.]

situación que usted, pero la ciencia, por medio de éxitos numerosos y sustantivos, nos ha probado que no es una ilusión. Ella tiene muchos enemigos francos, y en mayor número todavía solapados, entre quienes no le pueden perdonar que despotenciara a la fe religiosa y amenazara derrocarla. Se le reprocha que nos ha enseñado muy poco y que es incomparablemente más lo que ha dejado en la oscuridad. Pero se olvida lo joven que es, lo trabajosos que fueron sus comienzos, y la pequeñez casi evanescente del lapso trascurrido desde que el intelecto humano se irguió a la altura de sus tareas. ¿No erraremos todos por fundamentar nuestros juicios en lapsos demasiado breves? Podríamos tomar el ejemplo de los geólogos. La gente se queja de la incerteza de la ciencia porque hoy proclama una ley que la próxima generación discernirá como error y remplazará por otra, de validez igualmente efímera. Pero eso es injusto y en parte falso. Las mudanzas de las opiniones científicas son desarrollo, progreso, no ruina. Una ley que primero se juzgó incondicionalmente válida demuestra ser un caso especial de una legalidad más comprensiva, o es restringida por otra ley de la que sólo se tomó conocimiento luego; una aproximación grosera a la verdad es sustituida por una que se le adecua mejor, la cual a su vez aguarda un ulterior perfeccionamiento. En diversos ámbitos no se ha superado todavía una fase de la investigación en que se ensayan hipótesis que pronto deberán desestimarse por insuficientes; en otros, empero, hay ya un núcleo de conocimiento cierto y casi inmodificable. Por último, se ha intentado desvalorizar radicalmente el empeño científico mediante la consideración de que, atado a las condiciones de nuestra propia organización, no puede ofrecer nada más que resultados subjetivos, en tanto le es inasequible la naturaleza efectivamente real de las cosas exteriores a nosotros. Así se omiten algunos factores que son decisivos para la concepción del trabajo científico: que nuestra organización, vale decir, nuestro aparato anímico, se ha desarrollado justamente en el empeño por escudriñar el mundo exterior, y por tanto tiene que haber realizado en su estructura alguna adecuación al fin; que él mismo es un componente de ese mundo que debemos explorar, y sin duda alguna consiente tal exploración; que la tarea de la ciencia queda bien circunscrita si la limitamos a mostrar cómo el mundo tiene que aparecérsenos a consecuencia de la especificidad de nuestra organización; que los resultados finales de la ciencia, justamente a causa del modo de su adquisición, no están condicionados sólo por nuestra organización, sino por aquello que ha producido efectos

sobre esta; y, por último, que el problema de la constitución que el mundo tendría prescindiendo de nuestro aparato anímico percipiente es una abstracción vacía, carente de interés práctico.

No; nuestra ciencia no es una ilusión. Sí lo sería creer que podríamos obtener de otra parte lo que ella no puede darnos.

El malestar en la cultura
(1930 [1929])

Introducción

Das Unbehagen in der Kultur

Ediciones en alemán

1930 Leipzig, Viena y Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 136 págs.
1931 2ª ed. La misma editorial, 136 págs. (Reimpreso de la 1ª ed., con algunos agregados.)
1934 *GS*, **12**, págs. 29-114.
1948 *GW*, **14**, págs. 421-506.
1974 *SA*, **9**, págs. 191-270.

Traducciones en castellano *

1944 «El malestar en la cultura». *EA*, **19**, págs. 9-113. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1955 Igual título. *SR*, **19**, págs. 11-90. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 1-66.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3017-67.

El primer capítulo del manuscrito original en alemán fue publicado poco antes que el resto del libro en *Psychoanalytische Bewegung*, **1**, nº 4, noviembre-diciembre de 1929. El quinto capítulo apareció por separado en la siguiente entrega de la misma revista, **2**, nº **1**, enero-febrero de 1930. En la edición de 1931 se añadieron dos o tres notas de pie de página y la oración final.

Freud concluyó *El porvenir de una ilusión* (1927*c*) en el otoño de 1927. Durante los dos años que siguieron produjo muy poco —principalmente, sin duda, a causa de su enfermedad—. Pero en el verano de 1929 comenzó a escribir una nueva obra, también de tema sociológico. El primer borrador estuvo terminado a fines de julio; el libro

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n*. 6.}

fue enviado a los impresores a comienzos de noviembre y publicado en realidad antes de fin de año, aunque en su portada figuraba como fecha «1930» (Jones, 1957, págs. 157-8).

El título que inicialmente eligió Freud fue «*Das Unglück in der Kultur*» {La infelicidad en la cultura}, pero más tarde remplazó «*Unglück*» por «*Unbehagen*» {malestar}. Como no era fácil encontrar en inglés un buen equivalente para esta palabra, en una carta a la señora Joan Riviere, traductora de la obra a esa lengua, Freud le sugirió como título «*Man's Discomfort in Civilization*»; pero fue la propia señora Riviere la que propuso para la versión inglesa el título finalmente adoptado.*

El tema principal del libro —el irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura— puede rastrearse en los primeros escritos psicológicos de Freud. Así, por ejemplo, el 31 de mayo de 1897 le escribía a Fliess que «el incesto es antisocial; la cultura consiste en la progresiva renuncia a él» (Freud, 1950*a*, Manuscrito N), *AE*, **1**, pág. 299; y un año más tarde, en su trabajo «La sexualidad en la etiología de las neurosis» (1898*a*), sostendría que se torna lícito «responsabilizar a nuestra civilización por la propagación de la neurastenia» (*AE*, **3**, pág. 270). Sin embargo, en esos primeros escritos Freud no parece haber considerado que la represión era enteramente causada por influencias sociales externas. Aunque en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*) se refirió al «vínculo de oposición existente entre la cultura y el libre desarrollo de la sexualidad» (*AE*, **7**, pág. 221), en otro lugar de la misma obra hacía el siguiente comentario acerca de los diques que se levantan contra la pulsión sexual durante el período de latencia: «En el niño civilizado se tiene la impresión de que el establecimiento de esos diques es obra de la educación, y sin duda alguna ella contribuye en mucho. Pero en realidad este desarrollo es de condicionamiento orgánico, fijado hereditariamente, y llegado el caso puede producirse sin ninguna ayuda de la educación» (*ibid.*, pág. 161).

La idea de que pudiera existir una «represión orgánica» que allanara el camino a la cultura (idea desarrollada en

* {El título definitivo de la obra en inglés fue *Civilization and its Discontents*. Sobre la equiparación de los términos «civilización» y «cultura» por parte de Freud, véase *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *supra*, pág. 6.}

dos largas notas al pie al comienzo y al final del capítulo IV, *infra*, págs. 97-8 y 103-4, respectivamente) se remonta también a ese período inicial. En una carta a Fliess del 14 de noviembre de 1897, Freud escribía que a menudo había vislumbrado «que en la represión coopera algo orgánico» (Freud, 1950*a*, Carta 75), *AE*, **1**, pág. 310; y a continuación sugería, tal como lo haría luego en dichas notas al pie, que la adopción de la postura erecta y el remplazo del olfato por la vista como sentido predominante fueron factores de importancia en la represión. Una alusión aún más temprana a lo mismo aparece en una carta del 11 de enero de 1897 (*ibid.*, Carta 55), *AE*, **1**, pág. 282. Entre las obras publicadas, las únicas menciones a estos temas anteriores a la actual parecen ser un breve pasaje del análisis del «Hombre de las Ratas» (1909*d*), *AE*, **10**, pág. 193, y otro más breve todavía en «Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa» (1912*d*), *AE*, **11**, pág. 182. En particular, no se halla ningún análisis de las fuentes interiores más profundas de la cultura en «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908*d*) —con mucho, el examen más extenso de este tema que puede encontrarse en los escritos de Freud—, donde se recoge la impresión de que las restricciones propias de la cultura son impuestas desde afuera.[1]

Pero, en verdad, no le fue posible a Freud evaluar claramente el papel cumplido en estas restricciones por las influencias interiores y exteriores, así como sus efectos recíprocos, hasta que sus investigaciones sobre la psicología del yo lo llevaron a establecer la hipótesis del superyó y su origen en las primeras relaciones objetales del individuo. Es por ello que un tramo tan extenso de la presente obra (en especial, en los capítulos VII y VIII) está dedicado a indagar y elucidar la naturaleza del sentimiento de culpa; y por ello también Freud declara su «propósito de situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural» (pág. 130). A su vez, sobre esto se edifica la segunda de las principales cuestiones colaterales tratadas en este trabajo (si bien ninguna de ellas es, en rigor de verdad, una cuestión colateral): la de la pulsión de destrucción.

[1] Se toca el tema en muchas otras obras, entre las cuales cabe mencionar «Las resistencias contra el psicoanálisis» (1925*e*), *AE*, **19**, págs. 232 y sigs., *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *supra*, págs. 7 y sigs., y *¿Por qué la guerra?* (1933*b*), *AE*, **22**, págs. 197-8. Véase, asimismo, la idea conexa de un «progreso en la espiritualidad» en *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *AE*, **23**, págs. 108 y sigs.

La historia de los puntos de vista de Freud sobre la pulsión agresiva o de destrucción es complicada, y aquí sólo se la puede reseñar de manera sumaria. En sus escritos iniciales, la examinó predominantemente en el contexto del sadismo. Sus primeros análisis extensos del sadismo se hallan en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), donde aparece como una de las «pulsiones parciales» que componen la pulsión sexual. En el primero de los ensayos dice: «El sadismo respondería, entonces, a un componente agresivo de la pulsión sexual, componente que se ha vuelto autónomo, exagerado, elevado por desplazamiento al papel principal» (*AE*, **7**, pág. 143). Sin embargo, en el segundo ensayo reconocía la primitiva independencia de las mociones agresivas: «Tenemos derecho a suponer que las mociones crueles fluyen de fuentes en realidad independientes de la sexualidad, pero que ambas pueden entrar en conexión tempranamente...» (*ibid.*, pág. 175*n.*). Las fuentes independientes señaladas debían reconducirse a las pulsiones de autoconservación. En la edición de 1915 de los *Tres ensayos* se modificó este pasaje, consignando en su lugar que «la moción cruel proviene de la pulsión de apoderamiento» y eliminando la frase sobre su independencia respecto de la sexualidad. Pero ya en 1909, mientras libraba combate contra las teorías de Adler, Freud se había pronunciado de un modo mucho más terminante. En el caso del pequeño Hans (1909*b*) se lee: «No puedo decidirme a admitir una pulsión particular de agresión junto a las pulsiones sexuales y de autoconservación con que estamos familiarizados, y en un mismo plano con ellas» (*AE*, **10**, pág. 112).[2] La hipótesis del narcisismo abonaba la renuencia a aceptar una pulsión agresiva independiente de la libido. Desde el comienzo se pensó que las mociones de agresividad, y también de odio, pertenecían a la pulsión de autoconservación, y como esta era ahora subsumida en la libido, no hacía falta suponer ninguna pulsión agresiva independiente. Y ello pese a la bipolaridad de las relaciones objetales, las frecuentes mezclas de amor y odio y el complicado origen del odio mismo. (Cf. «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915*c*), *AE*, **14**, págs. 132-3.) Hasta que Freud no esta-

[2] En una nota al pie agregada en 1923, Freud introdujo las inevitables salvedades a este juicio. Desde la época en que lo formulara «me he visto obligado —escribe— a sostener la existencia de una "pulsión agresiva", pero es diferente de la de Adler. Prefiero denominarla "pulsión de destrucción" o "de muerte"». En verdad, lo postulado por Adler había tenido más bien la índole de una pulsión de autoafirmación.

bleció la hipótesis de una «pulsión de muerte» no salió a luz una pulsión agresiva realmente independiente; esto ocurrió en *Más allá del principio de placer* (1920*g*), en particular en el capítulo VI (*AE*, **18**, págs. 51-3), si bien cabe destacar que incluso en ese escrito y en otros posteriores —p. ej., en el capítulo IV de *El yo y el ello* (1923*b*)— la pulsión agresiva era aún algo secundario, que derivaba de la primaria pulsión de muerte, autodestructiva. Y lo mismo es válido para el presente trabajo —aunque aquí el énfasis recae mucho más en las manifestaciones *exteriores* de la pulsión de muerte— y para los subsiguientes exámenes del problema en la 32ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*) y en diversos lugares de su *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*). Resulta tentador, empero, citar un fragmento de una carta que dirigió Freud el 27 de mayo de 1937 a la princesa Marie Bonaparte,[3] en el que parece sugerir que, en sus orígenes, la agresividad volcada hacia el mundo exterior poseía mayor independencia: «El vuelco de la pulsión agresiva hacia adentro es, desde luego, la contrapartida del vuelco de la libido hacia afuera, cuando esta pasa del yo a los objetos. Se podría imaginar un esquema según el cual originalmente, en los comienzos de la vida, toda la libido estaba dirigida hacia adentro y toda la agresividad hacia afuera, y que esto fue cambiando gradualmente en el curso de la vida. Pero quizás esto no sea cierto». Para ser justos debemos agregar que, en su siguiente carta a Marie Bonaparte, Freud le escribió: «Le ruego no adjudique demasiado valor a mis observaciones sobre la pulsión de destrucción. Fueron hechas en forma espontánea y tendrían que ser cuidadosamente sopesadas si se pensara en publicarlas. Además, contienen muy poco de nuevo».

Por todo lo dicho, se apreciará enseguida que *El malestar en la cultura* es una obra cuyo interés rebasa considerablemente a la sociología.

James Strachey

[3] Quien muy gentilmente nos ha permitido reproducirlo aquí. El fragmento aparece también en el «Apéndice A» de la biografía de Ernest Jones (1957, pág. 494, cita nº 33). Freud había considerado el tema en la sección VI de un trabajo escrito poco antes que esta carta, «Análisis terminable e interminable» (1937*c*), *AE*, **23**, págs. 246-8.

I

Uno no puede apartar de sí la impresión de que los seres humanos suelen aplicar falsos raseros; poder, éxito y riqueza es lo que pretenden para sí y lo que admiran en otros, menospreciando los verdaderos valores de la vida. Mas en un juicio universal de esa índole, uno corre el peligro de olvidar la variedad del mundo humano y de su vida anímica. En efecto, hay hombres a quienes no les es denegada la veneración de sus contemporáneos, a pesar de que su grandeza descansa en cualidades y logros totalmente ajenos a las metas e ideales de la multitud. Se tendería enseguida a suponer que sólo una minoría reconoce a esos grandes hombres, en tanto la gran mayoría no quiere saber nada de ellos. Pero no se puede salir del paso tan fácilmente; es que están de por medio los desacuerdos entre el pensar y el obrar de los seres humanos, así como el acuerdo múltiple de sus mociones de deseo.

Uno de estos hombres eminentes me otorga el título de amigo en sus cartas. Yo le envié mi opúsculo que trata a la religión como una ilusión,[1] y él respondió que compartía en un todo mi juicio acerca de la religión, pero lamentaba que yo no hubiera apreciado la fuente genuina de la religiosidad. Es —me decía— un sentimiento particular, que a él mismo no suele abandonarlo nunca, que le ha sido confirmado por muchos otros y se cree autorizado a suponerlo en millones de seres humanos. Un sentimiento que preferiría llamar sensación de «eternidad»; un sentimiento como de algo sin límites, sin barreras, por así decir «oceánico». Este sentimiento —proseguía— es un hecho puramente subjetivo, no un artículo de fe; de él no emana ninguna promesa de pervivencia personal, pero es la fuente de la energía religiosa que las diversas iglesias y sistemas de religión captan, orientan por determinados canales y, sin duda, también agotan. Sólo sobre la base de ese sentimiento oceánico es lícito llamarse religioso, aun cuando uno desautorice toda fe y toda ilusión.

1 [*El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *supra*, págs. 1 y sigs.]

Esta manifestación de mi venerado amigo, que además ha hecho una ofrenda poética al ensalmo de esa ilusión,[2] me deparó no pocas dificultades. Yo no puedo descubrir en mí mismo ese sentimiento «oceánico». No es cómodo elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia. Puede intentarse describir sus indicios fisiológicos. Donde esto no da resultado —me temo que el sentimiento oceánico habrá de hurtarse de semejante caracterización—, no queda otro recurso que atenerse al contenido de representación que mejor se aparee asociativamente con tal sentimiento. Si he entendido bien a mi amigo, él quiere decir lo mismo que un original y muy excéntrico literato brinda como consuelo a su héroe frente a la muerte libremente elegida: «De este mundo no podemos caernos».[3] O sea, un sentimiento de la atadura indisoluble, de la copertenencia con el todo del mundo exterior. Me inclinaría a afirmar que para mí ese sentimiento tiene más bien el carácter de una visión intelectual, no despojada por cierto de un tono afectivo, pero de la índole que tampoco falta en otros actos de pensamiento de parecido alcance. En mi persona no he podido convencerme de la naturaleza primaria de un sentimiento semejante; mas no por ello tengo derecho a impugnar su efectiva presencia en otros. Sólo cabe preguntar si se lo ha interpretado rectamente y si se lo debe admitir como «*fons et origo*» de todos los afanes religiosos.

Nada que pudiera influir concluyentemente en la solución de este problema tengo para alegar. La idea de que el ser humano recibiría una noción de su nexo con el mundo circundante a través de un sentimiento inmediato dirigido ahí desde el comienzo mismo suena tan extraña, se entrama tan mal en el tejido de nuestra psicología, que parece justificada una derivación psicoanalítica, o sea genética, de un sentimiento como ese. Entonces, acude a nosotros la siguiente ilación de pensamiento: Normalmente no tenemos más certeza que el sentimiento de nuestro sí-mismo, de nuestro yo propio.[4] Este yo nos aparece autónomo, unita-

[2] [*Nota agregada* en 1931:] *Liluli* [1919]. — Desde la aparición de los dos libros *La vie de Ramakrishna* [1929] y *La vie de Vivekananda* (1930), ya no necesito ocultar que el amigo mencionado en el texto es Romain Rolland. [Romain Rolland se refirió al «sentimiento oceánico» en la carta que le escribiera a Freud el 5 de diciembre de 1927, poco antes de la publicación de *El porvenir de una ilusión*.]

[3] Christian Dietrich Grabbe [1801-1836], *Hannibal*: «Por cierto que de este mundo no podemos caernos. Estamos definitivamente en él».

[4] [Se hallarán algunas consideraciones sobre el uso de los términos

rio, bien deslindado de todo lo otro. Que esta apariencia es un engaño, que el yo más bien se continúa hacia adentro, sin frontera tajante, en un ser anímico inconciente que designamos «ello» y al que sirve, por así decir, como fachada: he ahí lo que nos ha enseñado —fue la primera en esto— la investigación psicoanalítica, que todavía nos debe muchos esclarecimientos sobre el nexo del yo con el ello. Pero hacia afuera, al menos, parece el yo afirmar unas fronteras claras y netas. Sólo no es así en un estado, extraordinario por cierto, pero al que no puede tildarse de enfermizo. En la cima del enamoramiento amenazan desvanecerse los límites entre el yo y el objeto. Contrariando todos los testimonios de los sentidos, el enamorado asevera que yo y tú son uno, y está dispuesto a comportarse como si así fuera.[5] Lo que puede ser cancelado de modo pasajero por una función fisiológica, naturalmente tiene que poder ser perturbado también por procesos patológicos. La patología nos da a conocer gran número de estados en que el deslinde del yo respecto del mundo exterior se vuelve incierto, o en que los límites se trazan de manera efectivamente incorrecta; casos en que partes de nuestro cuerpo propio, y aun fragmentos de nuestra propia vida anímica —percepciones, pensamientos, sentimientos—, nos aparecen como ajenos y no pertenecientes al yo, y otros casos aún, en que se atribuye al mundo exterior lo que manifiestamente se ha generado dentro del yo y debiera ser reconocido por él. Por tanto, también el sentimiento yoico está expuesto a perturbaciones, y los límites del yo no son fijos.

Una reflexión ulterior nos dice: Este sentimiento yoico del adulto no puede haber sido así desde el comienzo. Por fuerza habrá recorrido un desarrollo que, desde luego, no puede demostrarse, pero sí construirse con bastante probabilidad.[6] El lactante no separa todavía su yo de un mundo exterior como fuente de las sensaciones que le afluyen. Aprende a hacerlo poco a poco, sobre la base de incitaciones diversas.[7] Tiene que causarle la más intensa impresión el

«yo» y «sí-mismo» por parte de Freud en mi «Introducción» a *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 8.]

5 [Véase la nota al pie del historial clínico de Schreber (1911*c*), *AE*, **12**, págs. 64-5.]

6 Sobre el desarrollo del yo y el sentimiento yoico, véanse los numerosos trabajos que van desde Ferenczi, «Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes» {Etapas de desarrollo del sentido de realidad} (1913*c*), hasta las contribuciones de P. Federn de 1926, 1927 y años siguientes.

7 [Aquí Freud pisaba terreno conocido. Había considerado la cuestión poco tiempo atrás, en su trabajo «La negación» (1925*h*),

hecho de que muchas de las fuentes de excitación en que más tarde discernirá a sus órganos corporales pueden enviarle sensaciones en todo momento, mientras que otras —y entre ellas la más anhelada: el pecho materno— se le sustraen temporariamente y sólo consigue recuperarlas berreando en reclamo de asistencia. De este modo se contrapone por primera vez al yo un «objeto» como algo que se encuentra «afuera» y sólo mediante una acción particular es esforzado a aparecer. Una posterior impulsión a desasir el yo de la masa de sensaciones, vale decir, a reconocer un «afuera», un mundo exterior, es la que proporcionan las frecuentes, múltiples e inevitables sensaciones de dolor y displacer, que el principio de placer, amo irrestricto, ordena cancelar y evitar. Nace la tendencia a segregar del yo todo lo que pueda devenir fuente de un tal displacer, a arrojarlo hacia afuera, a formar un puro yo-placer, al que se contrapone un ahí-afuera ajeno, amenazador. Es imposible que la experiencia deje de rectificar los límites de este primitivo yo-placer. Mucho de lo que no se querría resignar, porque dispensa placer, no es, empero, yo, sino objeto; y mucho de lo martirizador que se pretendería arrojar de sí demuestra ser no obstante inseparable del yo, en tanto es de origen interno. Así se aprende un procedimiento que, mediante una guía intencional de la actividad de los sentidos y una apropiada acción muscular, permite distinguir lo interno —lo perteneciente al yo— y lo externo —lo que proviene de un mundo exterior—. Con ello se da el primer paso para instaurar el principio de realidad, destinado a gobernar el desarrollo posterior.[8] Este distingo sirve, naturalmente, al propósito práctico de defenderse de las sensaciones displacenteras registradas, y de las que amenazan. El hecho de que el yo, para defenderse de ciertas excitaciones displacenteras provenientes de su interior, no aplique otros métodos que aquellos de que se vale contra un displacer de origen externo, será luego el punto de partida de sustanciales perturbaciones patológicas.

De tal modo, pues, el yo se desase del mundo exterior. Mejor dicho: originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior. Por tanto, nuestro

AE, **19**, págs. 254-6, pero en varias oportunidades anteriores se había ocupado de ella; cf., por ejemplo, «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915*c*), *AE*, **14**, págs. 114 y 128-31, y *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, págs. 557-8. De hecho, lo esencial de ella se encuentra ya en el «Proyecto de psicología» de 1895 (1950*a*), secciones 1, 2, 11 y 16 de la parte I.]

[8] [Cf. «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico» (1911*b*), *AE*, **12**, págs. 226-8.]

sentimiento yoico de hoy es sólo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador —que lo abrazaba todo, en verdad—, que correspondía a una atadura más íntima del yo con el mundo circundante. Si nos es lícito suponer que ese sentimiento yoico primario se ha conservado, en mayor o menor medida, en la vida anímica de muchos seres humanos, acompañaría, a modo de un correspondiente, al sentimiento yoico de la madurez, más estrecho y de más nítido deslinde. Si tal fuera, los contenidos de representación adecuados a él serían, justamente, los de la ilimitación y la atadura con el Todo, esos mismos con que mi amigo ilustra el sentimiento «oceánico». Ahora bien, ¿tenemos derecho a suponer la supervivencia de lo originario junto a lo posterior, devenido desde él?

Sin duda ninguna; un hecho así no es extraño al ámbito anímico ni a otros. Respecto de la escala animal, mantenemos el supuesto de que las especies de desarrollo superior provienen de las inferiores. Y a pesar de ello, todavía hoy hallamos entre los seres vivos a todas las formas simples. El género de los grandes saurios se ha extinguido, dejando su sitio a los mamíferos; pero un genuino representante de ese género, el cocodrilo, vive todavía con nosotros. Acaso esta analogía sea demasiado remota, y aun fallida por la circunstancia de que las especies inferiores supérstites no son, las más de las veces, los antepasados genuinos de las actuales, más evolucionadas. Por regla general los eslabones intermedios se han extinguido, y sólo por reconstrucción los conocemos. En cambio, en el ámbito del alma es frecuente la conservación de lo primitivo junto a lo que ha nacido de él por trasformación; y tanto es así que huelga demostrarlo con ejemplos. Ese hecho es casi siempre consecuencia de una escisión del desarrollo. Una porción cuantitativa de una actitud, de una moción pulsional, se ha conservado inmutada, mientras que otra ha experimentado el ulterior desarrollo.

Con esto tocamos el problema, más general, de la conservación en el interior de lo psíquico. Apenas si ha sido elaborado,[9] pero es tan atrayente y sustantivo que tenemos derecho a dispensarle un instante de atención aunque nuestro tema no nos dé motivo suficiente para ello. Desde que hemos superado el error de creer que el olvido, habitual en nosotros, implica una destrucción de la huella mnémica, vale decir su aniquilamiento, nos inclinamos a suponer lo

[9] [En 1907, Freud agregó una nota al pie sobre esto en el capítulo final de su *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901*b*), *AE*, **6**, pág. 266.]

opuesto, a saber, que en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó, que todo se conserva de algún modo y puede ser traído a la luz de nuevo en circunstancias apropiadas, por ejemplo en virtud de una regresión de suficiente alcance. Intentemos aclararnos el contenido de este supuesto mediante una comparación tomada de otro ámbito. Escojamos, a modo de ejemplo, el desarrollo de la Ciudad Eterna.[10] Los historiadores nos enseñan que la Roma más antigua fue la *Roma Quadrata*, un recinto cercado sobre el Palatino. A ello siguió la fase del *Septimontium*, reunión de los poblados sobre las colinas; después, la ciudad circunscrita por la muralla de Servio Tulio, y más tarde, luego de todas las trasformaciones del período republicano y de los primeros tiempos del Imperio, la ciudad que el emperador Aureliano rodeó con sus murallas. No prosigamos con esas mudanzas, y preguntémonos qué hallaría aún de esos primeros estadios, en la Roma actual, un visitante a quien imaginamos provisto de los conocimientos históricos y topográficos más completos. Verá la muralla aureliana casi intacta, salvo en algunos trechos. En ciertos lugares encontrará, exhumados, tramos de la muralla de Servio. Si supiera lo bastante —más que la arqueología de hoy—, acaso podría delinearla en el plano de la ciudad, e indicar la traza de la Roma Cuadrada. De los edificios que otrora poblaron esos antiguos recintos no hallará nada, o restos apenas, pues ya no existen. Lo máximo que podría procurarle el conocimiento óptimo de la Roma republicana sería que supiera señalar los lugares donde se levantaban los templos y edificios públicos de entonces. Lo que ahora ocupa esos sitios son ruinas, pero no de ellos mismos, sino de sus renovaciones, más recientes, erigidas tras su incendio o destrucción. Ni hace falta decir que todos esos relictos de la antigua Roma aparecen como unas afloraciones dispersas en la maraña de la gran ciudad de los últimos siglos a contar desde el Renacimiento, si bien es cierto que mucho de lo antiguo está enterrado todavía en su suelo o bajo sus modernos edificios. Este es el tipo de conservación del pasado que hallamos en lugares históricos como Roma.

Adoptemos ahora el supuesto fantástico de que Roma no sea morada de seres humanos, sino un ser psíquico cuyo pasado fuera igualmente extenso y rico, un ser en que no se hubiera sepultado nada de lo que una vez se produjo,

[10] Lo que sigue se basa en Hugh Last, «The Founding of Rome», *Cambridge Ancient History*, 7 (1928).

en que junto a la última fase evolutiva pervivieran todas las anteriores. Para Roma, esto implicaría que sobre el Palatino se levantarían todavía los palacios imperiales y el *Septizonium* de Septimio Severo seguiría coronando las viejas alturas; que el castillo de Sant'Angelo aún mostraría en sus almenas las bellas estatuas que lo adornaron hasta la invasión de los godos, etc. Pero todavía más: en el sitio donde se halla el Palazzo Caffarelli seguiría encontrándose, sin que hiciera falta remover ese edificio, el templo de Júpiter capitolino; y aun este, no sólo en su última forma, como lo vieron los romanos del Imperio, sino al mismo tiempo en sus diseños más antiguos, cuando presentaba aspecto etrusco y lo adornaban antefijas de arcilla. Donde ahora está el Coliseo podríamos admirar también la desaparecida *domus aurea*, de Nerón; en la plaza del Panteón no sólo hallaríamos el Panteón actual, como nos lo ha legado Adriano, sino, en el mismísimo sitio, el edificio originario de M. Agripa; y un mismo suelo soportaría a la iglesia Maria sopra Minerva y a los antiguos templos sobre los cuales está edificada. Y para producir una u otra de esas visiones, acaso bastaría con que el observador variara la dirección de su mirada o su perspectiva.

Es evidente que no tiene sentido seguir urdiendo esta fantasía; nos lleva a lo irrepresentable, y aun a lo absurdo. Si queremos figurarnos espacialmente la sucesión histórica, sólo lo conseguiremos por medio de una contigüidad en el espacio; un mismo espacio no puede llenarse doblemente. Nuestro intento parece ser un juego ocioso; su única justificación es que nos muestra cuán lejos estamos de dominar las peculiaridades de la vida anímica mediante una figuración intuible.

Además, nos resta pronunciarnos sobre una objeción. Hela aquí: ¿Por qué hemos escogido justamente el pasado de una ciudad para compararlo con el pasado del alma? También en el caso de la vida anímica —se nos dirá— el supuesto de la conservación de todo lo pasado vale únicamente a condición de que el órgano de la psique haya permanecido intacto, que su tejido no se haya deteriorado por obra de traumas o inflamaciones. Ahora bien, en la historia de ninguna ciudad echamos de menos influjos destructores equiparables a esas causas de enfermedad, y ello aunque hayan tenido un pasado menos turbulento que el de Roma; aunque, como a Londres, apenas las visitara nunca el enemigo. El desarrollo de una ciudad, incluso el más pacífico, incluye demoliciones y sustituciones de edificios; en fin, la

ciudad sería por principio inapta para compararla con un organismo anímico.

Concedemos la objeción; renunciando, entonces, al sugerente efecto de contraste que pudiéramos obtener, nos volvemos a un objeto de comparación siempre más afín, como lo es el cuerpo animal o humano. Pero también aquí nos topamos con lo mismo. Las fases anteriores del desarrollo no se han conservado en ningún sentido; han desembocado en las posteriores, a las que sirvieron de material. El embrión no es registrable en el adulto; la glándula del timo, que el niño poseía, es sustituida tras la pubertad por un tejido conjuntivo, pero ella misma ya no está presente; en los huesos largos del hombre adulto es posible dibujar el contorno del hueso infantil, pero, como tal, este ha desaparecido, tras estirarse y espesarse hasta alcanzar su forma definitiva. Así llegamos a este resultado: semejante conservación de todos los estadios anteriores junto a la forma última sólo es posible en lo anímico, y no estamos en condiciones de obtener una imagen intuible de ese hecho.

Quizás hemos ido demasiado lejos en este supuesto. Quizá debimos conformarnos con aseverar que lo pasado *puede* persistir conservado en la vida anímica, que no *necesariamente* se destruirá. Es posible, desde luego, que también en lo psíquico mucho de lo antiguo —como norma o por excepción— sea eliminado o consumido a punto tal que ningún proceso sea ya capaz de restablecerlo y reanimarlo, o que la conservación, en general, dependa de ciertas condiciones favorables. Es posible, pero nada sabemos sobre ello. Lo que sí tenemos derecho a sostener es que la conservación del pasado en la vida anímica es más bien la regla que no una rara excepción.

Estando ya tan enteramente dispuestos a admitir que en muchos seres humanos existe un sentimiento «oceánico», e inclinados a reconducirlo a una fase temprana del sentimiento yoico, se nos plantea una pregunta más: ¿Qué título tiene este sentimiento para ser considerado como la fuente de las necesidades religiosas?

No lo creo un título indiscutible. Es que un sentimiento sólo puede ser una fuente de energía si él mismo constituye la expresión de una intensa necesidad. Y en cuanto a las necesidades religiosas, me parece irrefutable que derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre que aquel despierta, tanto más si se piensa que este último sentimiento no se prolonga en forma simple desde la vida infantil, sino que es conservado duraderamente por la angustia

frente al hiperpoder del destino. No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir protección del padre. De este modo, el papel del sentimiento oceánico, que —cabe conjeturar— aspiraría a restablecer el narcisismo irrestricto, es esforzado a salirse del primer plano. Con claros perfiles, sólo hasta el sentimiento del desvalimiento infantil uno puede rastrear el origen de la actitud religiosa. Acaso detrás se esconda todavía algo, mas por ahora lo envuelve la niebla.

Me quiere parecer que el sentimiento oceánico ha entrado con posterioridad en relaciones con la religión. Este ser-Uno con el Todo, que es el contenido de pensamiento que le corresponde, se nos presenta como un primer intento de consuelo religioso, como otro camino para desconocer el peligro que el yo discierne amenazándole desde el mundo exterior. Vuelvo a confesar que me resulta muy fatigoso trabajar con estas magnitudes apenas abarcables. Otro de mis amigos, a quien un insaciable afán de saber ha esforzado a realizar los experimentos más insólitos, terminando por convertirlo en un sabelotodo, me asegura que en las prácticas yogas, por medio de un extrañamiento respecto del mundo exterior, de una atadura de la atención a funciones corporales, de modos particulares de respiración, uno puede despertar en sí nuevas sensaciones y sentimientos de universalidad que él pretende concebir como unas regresiones a estados arcaicos, ha mucho tiempo recubiertos por otros, de la vida anímica. Ve en ellas un fundamento por así decir fisiológico de muchas sabidurías de la mística. Aquí se ofrecerían sugerentes nexos con muchas modificaciones oscuras de la vida anímica, como el trance y el éxtasis. Sólo que a mí algo me esfuerza a exclamar, con las palabras del buzo de Schiller:

«Que se llene de gozo
quien respire aquí, en la sonrosada luz».[11]

[11] [Schiller, «Der Taucher».]

II

En *El porvenir de una ilusión* (1927*c*) no traté tanto de las fuentes más profundas del sentimiento religioso como de lo que el hombre común entiende por su religión: el sistema de doctrinas y promesas que por un lado le esclarece con envidiable exhaustividad los enigmas de este mundo, y por otro le asegura que una cuidadosa Providencia vela por su vida y resarcirá todas las frustraciones padecidas en el más acá. El hombre común no puede representarse esta Providencia sino en la persona de un Padre de grandiosa envergadura. Sólo un Padre así puede conocer las necesidades de la criatura, enternecerse con sus súplicas, aplacarse ante los signos de su arrepentimiento. Todo esto es tan evidentemente infantil, tan ajeno a toda realidad efectiva, que quien profese un credo humanista se dolerá pensando en que la gran mayoría de los mortales nunca podrán elevarse por encima de esa concepción de la vida. Y abochorna aún más comprobar cuántos de nuestros contemporáneos, aunque ya han inteligido lo insostenible de esa religión, se empeñan en defenderla palmo a palmo en una lamentable retirada. Uno querría mezclarse entre los creyentes para arrojar a la cara de los filósofos que creen salvar al Dios de la religión sustituyéndolo por un principio impersonal, vagarosamente abstracto, esta admonición: «¡No mencionarás el Santo Nombre de Dios en vano!». Pues si algunos de los más excelsos espíritus del pasado hicieron lo mismo, no es lícito invocar su ejemplo: sabemos por qué se vieron obligados a ello.

Volvamos entonces al hombre común y a su religión, la única que debe llevar ese nombre. Lo primero que nos sale al paso es la famosa afirmación de uno de nuestros más grandes literatos y sabios, que se pronuncia sobre el vínculo de la religión con el arte y la ciencia. Dice:

«Quien posee ciencia y arte,
tiene también religión;
y quien no posee aquellos dos,
¡pues que tenga religión!».[1]

[1] Goethe, *Zahmen Xenien* IX (obra póstuma).

Por un lado, esta sentencia opone la religión a las dos realizaciones supremas del ser humano; por el otro, asevera que son compatibles o sustituibles entre sí en cuanto a su valor vital. De modo que si queremos impugnarle al hombre común [que no posee ciencia ni arte] su religión, es evidente que la autoridad del poeta no está de nuestra parte. Ensayemos un cierto camino para aproximarnos a una apreciación de su enunciado. La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir de calmantes. («Eso no anda sin construcciones auxiliares», nos ha dicho Theodor Fontane.[2]) Los hay, quizá, de tres clases: poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que la reduzcan, y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ellas. Algo de este tipo es indispensable.[3] A las distracciones apunta Voltaire cuando, en su *Cándido*, deja resonando el consejo de cultivar cada cual su jardín; una tal distracción es también la actividad científica. Las satisfacciones sustitutivas, como las que ofrece el arte, son ilusiones respecto de la realidad, mas no por ello menos efectivas psíquicamente, merced al papel que la fantasía se ha conquistado en la vida anímica. Las sustancias embriagadoras influyen sobre nuestro cuerpo, alteran su quimismo. No es sencillo indicar el puesto de la religión dentro de esta serie. Tendremos que proseguir nuestra busca.

Innumerables veces se ha planteado la pregunta por el fin de la vida humana; todavía no ha hallado una respuesta satisfactoria, y quizá ni siquiera la consienta. Entre quienes la buscaban, muchos han agregado: Si resultara que la vida no tiene fin alguno, perdería su valor. Pero esta amenaza no modifica nada. Parece, más bien, que se tiene derecho a desautorizar la pregunta misma. Su premisa parece ser esa arrogancia humana de que conocemos ya tantísimas manifestaciones. Respecto de la vida de los animales, ni se habla de un fin, a menos que su destinación consista en servir al hombre. Lástima que tampoco esto último sea sostenible, pues son muchos los animales con que el hombre no sabe qué hacer —como no sea describirlos, clasificarlos y estudiarlos—, y aun incontables especies escaparon a este uso, pues vivieron y se extinguieron antes que el hombre estuviera ahí para verlas. También aquí, sólo la religión

2 [En su novela *Effi Briest* (1895).]
3 Lo mismo dice Wilhelm Busch en *Die Fromme Helene*, en un nivel más bajo: «Quien tiene cuitas, también tiene licor».

sabe responder a la pregunta por el fin de la vida. Difícilmente se errará si se juzga que la idea misma de un fin de la vida depende por completo del sistema de la religión.

Por eso pasaremos a una pregunta menos pretenciosa: ¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. Esta aspiración tiene dos costados, una meta positiva y una negativa: por una parte, quieren la ausencia de dolor y de displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer. En su estricto sentido literal, «dicha» se refiere sólo a lo segundo. En armonía con esta bipartición de las metas, la actividad de los seres humanos se despliega siguiendo dos direcciones, según que busque realizar, de manera predominante o aun exclusiva, una u otra de aquellas.

Es simplemente, como bien se nota, el programa del principio de placer el que fija su fin a la vida. Este principio gobierna la operación del aparato anímico desde el comienzo mismo; sobre su carácter acorde a fines no caben dudas, no obstante lo cual su programa entra en querella con el mundo entero, con el macrocosmos tanto como con el microcosmos. Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea «dichoso» no está contenido en el plan de la «Creación». Lo que en sentido estricto se llama «felicidad» corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis, y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico. Si una situación anhelada por el principio de placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar; estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado.[4] Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha. Mucho menos difícil es que lleguemos a experimentar desdicha. Desde tres lados amenaza el sufrimiento; desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres

[4] Goethe hasta llega a advertirnos que «nada es más difícil de soportar que una sucesión de días hermosos» [Weimar, 1810-12]. Tal vez sea una exageración.

humanos. Al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso que a cualquier otro; nos inclinamos a verlo como un suplemento en cierto modo superfluo, aunque acaso no sea menos inevitable ni obra de un destino menos fatal que el padecer de otro origen.

No es asombroso, entonces, que bajo la presión de estas posibilidades de sufrimiento los seres humanos suelan atemperar sus exigencias de dicha, tal como el propio principio de placer se trasformó, bajo el influjo del mundo exterior, en el principio de realidad, más modesto; no es asombroso que se consideren dichosos si escaparon a la desdicha, si salieron indemnes del sufrimiento, ni tampoco que dondequiera, universalmente, la tarea de evitar este relegue a un segundo plano la de la ganancia de placer. La reflexión enseña que uno puede ensayar resolver esta tarea por muy diversos caminos; todos han sido recomendados por las diversas escuelas de sabiduría de la vida, y fueron también emprendidos por los seres humanos. Una satisfacción irrestricta de todas las necesidades quiere ser admitida como la regla de vida más tentadora, pero ello significa anteponer el goce a la precaución, lo cual tras breve ejercicio recibe su castigo. Los otros métodos, aquellos cuyo principal propósito es la evitación de displacer, se diferencian según la fuente de este último a que dediquen mayor atención. Hay ahí procedimientos extremos y procedimientos atemperados; los hay unilaterales, y otros que atacan de manera simultánea en varios frentes. Una soledad buscada, mantenerse alejado de los otros, es la protección más inmediata que uno puede procurarse contra las penas que depare la sociedad de los hombres. Bien se comprende: la dicha que puede alcanzarse por este camino es la del sosiego. Del temido mundo exterior no es posible protegerse excepto extrañándose de él de algún modo, si es que uno quiere solucionar por sí solo esta tarea. Hay por cierto otro camino, un camino mejor: como miembro de la comunidad, y con ayuda de la técnica guiada por la ciencia, pasar a la ofensiva contra la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre. Entonces se trabaja con todos para la dicha de todos. Empero, los métodos más interesantes de precaver el sufrimiento son los que procuran influir sobre el propio organismo. Es que al fin todo sufrimiento es sólo sensación, no subsiste sino mientras lo sentimos, y sólo lo sentimos a consecuencia de ciertos dispositivos de nuestro organismo.

El método más tosco, pero también el más eficaz, para obtener ese influjo es el químico: la intoxicación. No creo

que nadie haya penetrado su mecanismo, pero el hecho es que existen sustancias extrañas al cuerpo cuya presencia en la sangre y los tejidos nos procura sensaciones directamente placenteras, pero a la vez alteran de tal modo las condiciones de nuestra vida sensitiva que nos vuelven incapaces de recibir mociones de displacer. Ambos efectos no sólo son simultáneos; parecen ir estrechamente enlazados entre sí. Pero también dentro de nuestro quimismo propio deben de existir sustancias que provoquen parecidos efectos, pues conocemos al menos un estado patológico, el de la manía, en que se produce esa conducta como de alguien embriagado sin que se haya introducido el tóxico embriagador. Además, nuestra vida anímica normal presenta oscilaciones que van de una mayor a una menor dificultad en el desprendimiento de placer, paralelamente a las cuales sobreviene una receptividad reducida o aumentada para el displacer. Es muy de lamentar que este aspecto tóxico de los procesos anímicos haya escapado hasta ahora a la investigación científica. Lo que se consigue mediante las sustancias embriagadoras en la lucha por la felicidad y por el alejamiento de la miseria es apreciado como un bien tan grande que individuos y aun pueblos enteros les han asignado una posición fija en su economía libidinal. No sólo se les debe la ganancia inmediata de placer, sino una cuota de independencia, ardientemente anhelada, respecto del mundo exterior. Bien se sabe que con ayuda de los «quitapenas» es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio, que ofrece mejores condiciones de sensación. Es notorio que esa propiedad de los medios embriagadores determina justamente su carácter peligroso y dañino. En ciertas circunstancias, son culpables de la inútil dilapidación de grandes montos de energía que podrían haberse aplicado a mejorar la suerte de los seres humanos.

Ahora bien, el complejo edificio de nuestro aparato anímico permite toda una serie de modos de influjo, además del mencionado. Así como satisfacción pulsional equivale a dicha, así también es causa de grave sufrimiento cuando el mundo exterior nos deja en la indigencia, cuando nos rehúsa la saciedad de nuestras necesidades. Por tanto, interviniendo sobre estas mociones pulsionales uno puede esperar liberarse de una parte del sufrimiento. Este modo de defensa frente al padecer ya no injiere en el aparato de la sensación; busca enseñorearse de las fuentes internas de las necesidades. De manera extrema, es lo que ocurre cuando se matan las pulsiones, como enseña la sabiduría

oriental y lo practica el yoga. Si se lo consigue, entonces se ha resignado toda otra actividad (se ha sacrificado la vida), para recuperar, por otro camino, sólo la dicha del sosiego. Con metas más moderadas, es la misma vía que se sigue cuando uno se limita a proponerse el gobierno sobre la propia vida pulsional. Las que entonces gobiernan son las instancias psíquicas más elevadas, que se han sometido al principio de realidad. Así, en modo alguno se ha resignado el propósito de la satisfacción; no obstante, se alcanza cierta protección del sufrimiento por el hecho de que la insatisfacción de las pulsiones sometidas no se sentirá tan dolorosa como la de las no inhibidas. Pero a cambio de ello, es innegable que sobreviene una reducción de las posibilidades de goce. El sentimiento de dicha provocado por la satisfacción de una pulsión silvestre, no domeñada por el yo, es incomparablemente más intenso que el obtenido a raíz de la saciedad de una pulsión enfrenada. Aquí encuentra una explicación económica el carácter incoercible de los impulsos perversos, y acaso también el atractivo de lo prohibido como tal.

Otra técnica para la defensa contra el sufrimiento se vale de los desplazamientos libidinales que nuestro aparato anímico consiente, y por los cuales su función gana tanto en flexibilidad. He aquí la tarea a resolver: es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio. Se lo consigue sobre todo cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual. Pero el destino puede mostrarse adverso. Satisfacciones como la alegría del artista en el acto de crear, de corporizar los productos de su fantasía, o como la que procura al investigador la solución de problemas y el conocimiento de la verdad, poseen una cualidad particular que, por cierto, algún día podremos caracterizar metapsicológicamente. Por ahora sólo podemos decir, figuralmente, que nos aparecen «más finas y superiores», pero su intensidad está amortiguada por comparación a la que produce saciar mociones pulsionales más groseras, primarias; no conmueven nuestra corporeidad. Ahora bien, los puntos débiles de este método residen en que no es de aplicación universal, pues sólo es asequible para pocos seres humanos. Presupone particulares disposiciones y dotes, no muy frecuentes en el grado requerido. Y ni siquiera a esos pocos puede garantizarles una protección perfecta contra el sufrimiento; no les procura

una coraza impenetrable para los dardos del destino y suele fallar cuando la fuente del padecer es el cuerpo propio.[5]

Si ya en el procedimiento anterior era nítido el propósito de independizarse del mundo exterior, pues uno buscaba sus satisfacciones en procesos internos, psíquicos, esos mismos rasgos cobran todavía mayor realce en el que sigue. En él se afloja aún más el nexo con la realidad; la satisfacción se obtiene con ilusiones admitidas como tales, pero sin que esta divergencia suya respecto de la realidad efectiva arruine el goce. El ámbito del que provienen estas ilusiones es el de la vida de la fantasía; en su tiempo, cuando se consumó el desarrollo del sentido de la realidad, ella fue sustraída expresamente de las exigencias del examen de realidad y quedó destinada al cumplimiento de deseos de difícil realización. Cimero entre estas satisfacciones de la fantasía está el goce de obras de arte, accesible, por mediación del artista, aun para quienes no son creadores.[6] Las personas sensibles al influjo del arte nunca lo estimarán demasiado como fuente de placer y consuelo en la vida. Empero, la débil narcosis que el arte nos causa no puede producir más que una sustracción pasajera de los apremios de la vida; no es lo bastante intensa para hacer olvidar una miseria objetiva {*real*}.

Hay otro procedimiento más enérgico y radical. Discier-

[5] Cuando no hay una disposición particular que prescriba imperiosamente la orientación de los intereses vitales, el trabajo profesional ordinario, accesible a cualquier persona, puede ocupar el sitio que le indica el sabio consejo de Voltaire [cf. pág. 75]. En el marco de un panorama sucinto no se puede apreciar de manera satisfactoria el valor del trabajo para la economía libidinal. Ninguna otra técnica de conducción de la vida liga al individuo tan firmemente a la realidad como la insistencia en el trabajo, que al menos lo inserta en forma segura en un fragmento de la realidad, a saber, la comunidad humana. La posibilidad de desplazar sobre el trabajo profesional y sobre los vínculos humanos que con él se enlazan una considerable medida de componentes libidinosos, narcisistas, agresivos y hasta eróticos le confiere un valor que no le va en zaga a su carácter indispensable para afianzar y justificar la vida en sociedad. La actividad profesional brinda una satisfacción particular cuando ha sido elegida libremente, o sea, cuando permite volver utilizables mediante sublimación inclinaciones existentes, mociones pulsionales proseguidas o reforzadas constitucionalmente. No obstante, el trabajo es poco apreciado, como vía hacia la felicidad, por los seres humanos. Uno no se esfuerza hacia él como hacia las otras posibilidades de satisfacción. La gran mayoría de los seres humanos sólo trabajan forzados a ello, y de esta natural aversión de los hombres al trabajo derivan los más difíciles problemas sociales.

[6] Cf. «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico» (1911*b*) y la 23ª de mis *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17).

ne el único enemigo en la realidad, que es la fuente de todo padecer y con la que no se puede convivir; por eso es preciso romper todo vínculo con ella, si es que uno quiere ser dichoso en algún sentido. El eremita vuelve la espalda a este mundo, no quiere saber nada con él. Pero es posible hacer algo más: pretender recrearlo, edificar en su remplazo otro donde sus rasgos más insoportables se hayan eliminado y sustituido en el sentido de los deseos propios. Por regla general, no conseguirá nada quien emprenda este camino hacia la dicha en sublevación desesperada; la realidad efectiva es demasiado fuerte para él. Se convierte en un delirante que casi nunca halla quien lo ayude a ejecutar su delirio. Empero, se afirmará que cada uno de nosotros se comporta en algún punto como el paranoico, corrige algún aspecto insoportable del mundo por una formación de deseo e introduce este delirio en lo objetivo {*die Realität*}. Particular significatividad reclama el caso en que un número mayor de seres humanos emprenden en común el intento de crearse un seguro de dicha y de protección contra el sufrimiento por medio de una trasformación delirante de la realidad efectiva. No podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad. Quien comparte el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal.

No creo que sea exhaustivo este recuento de los métodos mediante los cuales los seres humanos se empeñan en obtener la felicidad y mantener alejado el sufrimiento. Sé, además, que el material admitiría otros ordenamientos. Todavía no he mencionado uno de esos métodos, no por haberlo olvidado, sino porque nos ocupará en otro contexto. ¡Y cómo se podría olvidar justamente esta técnica del arte de vivir! Se distingue por la más asombrosa reunión de rasgos característicos. Desde luego, también aspira a independizarnos del «destino» —es el mejor nombre que podemos darle— y, con tal propósito, sitúa la satisfacción en procesos anímicos internos; para ello se vale de la ya mencionada desplazabilidad de la libido [cf. pág. 79], pero no se extraña del mundo exterior, sino que, al contrario, se aferra a sus objetos y obtiene la dicha a partir de un vínculo de sentimiento con ellos. Tampoco se da por contento con la meta de evitar displacer, fruto por así decir de un resignado cansancio; más bien no hace caso de esa meta y se atiene a la aspiración originaria, apasionada, hacia un cumplimiento positivo de la dicha. Y quizá se le aproxime efectivamente más que cualquier otro método. Me estoy refiriendo, desde luego, a aquella orientación de la

vida que sitúa al amor en el punto central, que espera toda satisfacción del hecho de amar y ser-amado. Una actitud psíquica de esta índole está al alcance de todos nosotros; una de las formas de manifestación del amor, el amor sexual, nos ha procurado la experiencia más intensa de sensación placentera avasalladora, dándonos así el arquetipo para nuestra aspiración a la dicha. Nada más natural que obstinarnos en buscar la dicha por el mismo camino siguiendo el cual una vez la hallamos. El lado débil de esta técnica de vida es manifiesto; si no fuera por él, a ningún ser humano se le habría ocurrido cambiar por otro este camino hacia la dicha. Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor. Pero la técnica de vida fundada en el valor de felicidad del amor no se agota con esto: queda aún mucho por decir. [Cf. pág. 99.]

Aquí puede situarse el interesante caso en que la felicidad en la vida se busca sobre todo en el goce de la belleza, dondequiera que ella se muestre a nuestros sentidos y a nuestro juicio: la belleza de formas y gestos humanos, de objetos naturales y paisajes, de creaciones artísticas y aun científicas. Esta actitud estética hacia la meta vital ofrece escasa protección contra la posibilidad de sufrir, pero puede resarcir de muchas cosas. El goce de la belleza se acompaña de una sensación particular, de suave efecto embriagador. Por ninguna parte se advierte la utilidad de la belleza; tampoco se alcanza a inteligir su necesidad cultural, a pesar de lo cual la cultura no podría prescindir de ella. La ciencia de la estética indaga las condiciones bajo las cuales se siente lo bello; no ha podido brindar esclarecimiento alguno acerca de la naturaleza y origen de la belleza; como es habitual, la ausencia de resultados se encubre mediante un gasto de palabras altisonantes y de magro contenido. Por desdicha, también el psicoanálisis sabe decir poquísimo sobre la belleza. Al parecer, lo único seguro es que deriva del ámbito de la sensibilidad sexual; sería un ejemplo arquetípico de una moción de meta inhibida. La «belleza» y el «encanto»[7] son originariamente propiedades del objeto sexual. Digno de notarse es que los genitales mismos, cuya visión tiene siempre efecto excitador, casi nunca se aprecian

[7] [La palabra alemana «*Reiz*» significa tanto «encanto» como «estímulo». Freud había expuesto una argumentación similar en la primera edición de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), *AE*, **7**, pág. 191, así como en una nota agregada a esa obra en 1915, *ibid.*, pág. 142.]

como bellos; en cambio, el carácter de la belleza parece adherir a ciertos rasgos sexuales secundarios.

A pesar del carácter no exhaustivo [del recuento (cf. pág. 81)], me atrevo a exponer ya algunas puntualizaciones como cierre de nuestra indagación. El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable; empero, no es lícito —más bien: no es posible— resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento. Para esto pueden emprenderse muy diversos caminos, anteponer el contenido positivo de la meta, la ganancia de placer, o su contenido negativo, la evitación de displacer. Por ninguno de ellos podemos alcanzar todo lo que anhelamos. Discernir la dicha posible en ese sentido moderado es un problema de la economía libidinal del individuo. Sobre este punto no existe consejo válido para todos; cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza.[8] Los más diversos factores intervendrán para indicarle el camino de su opción. Lo que interesa es cuánta satisfacción real pueda esperar del mundo exterior y la medida en que sea movido a independizarse de él; en último análisis, por cierto, la fuerza con que él mismo crea contar para modificarlo según sus deseos. Ya en esto, además de las circunstancias externas, pasará a ser decisiva la constitución psíquica del individuo. Si es predominantemente erótico, antepondrá los vínculos de sentimiento con otras personas; si tiende a la autosuficiencia narcisista, buscará las satisfacciones sustanciales en sus procesos anímicos internos; el hombre de acción no se apartará del mundo exterior, que le ofrece la posibilidad de probar su fuerza.[9] En el caso de quien tenga una posición intermedia entre estos tipos, la índole de sus dotes y la medida de sublimación de pulsiones que pueda efectuar determinarán dónde haya de situar sus intereses. Toda decisión extrema será castigada, exponiéndose el individuo a los peligros que conlleva la insuficiencia de la técnica de vida elegida con exclusividad. Así como el comerciante precavido evita invertir todo su capital en un solo lugar, podría decirse que la sabiduría de la vida aconseja no esperar toda satisfacción de una aspiración única. El éxito nunca es seguro; depende de la coin-

[8] [Se alude aquí a una frase atribuida a Federico el Grande: «En mi dominio cada hombre puede alcanzar la bienaventuranza a su manera». Freud ya la había citado poco antes en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926*e*), *AE*, **20**, pág. 222.]

[9] [Freud desarrolla más sus ideas acerca de estos diferentes tipos humanos en su trabajo «Tipos libidinales» (1931*a*), *infra*, págs. 219 y sigs.]

cidencia de muchos factores, y quizás en grado eminente de la capacidad de la constitución psíquica para adecuar su función al medio circundante y aprovecharlo para la ganancia de placer. Quien nazca con una constitución pulsional particularmente desfavorable y no haya pasado de manera regular por la trasformación y reordenamiento de sus componentes libidinales, indispensables para su posterior productividad, encontrará arduo obtener felicidad de su situación exterior, sobre todo si se enfrenta a tareas algo difíciles. Como última técnica de vida, que le promete al menos satisfacciones sustitutivas, se le ofrece el refugio en la neurosis, refugio que en la mayoría de los casos consuma ya en la juventud. Quien en una época posterior de su vida vea fracasados sus empeños por obtener la dicha, hallará consuelo en la ganancia de placer de la intoxicación crónica, o emprenderá el desesperado intento de rebelión de la psicosis.[10]

La religión perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual. Pero difícilmente obtenga algo más; según dijimos, son muchos los caminos que pueden llevar a la felicidad tal como es asequible al hombre, pero ninguno que lo guíe con seguridad hasta ella. Tampoco la religión puede mantener su promesa. Cuando a la postre el creyente se ve precisado a hablar de los «inescrutables designios» de Dios, no hace sino confesar que no le ha quedado otra posibilidad de consuelo ni fuente de placer en el padecimiento que la sumisión incondicional. Y toda vez que está dispuesto a ella, habría podido ahorrarse, verosímilmente, aquel rodeo.

[10] [*Nota agregada* en 1931:] Me urge indicar al menos una de las lagunas que han quedado en la exposición del texto. Una consideración de las posibilidades humanas de dicha no debiera omitir tomar en cuenta la proporción relativa del narcisismo respecto de la libido de objeto. Es preciso saber qué significa para la economía libidinal bastarse, en lo esencial, a sí mismo.

III

Hasta ahora, nuestra indagación sobre la felicidad no nos ha enseñado mucho que no sea consabido. La perspectiva de averiguar algo nuevo no parece muy grande ni aun si la continuáramos preguntando por qué es tan difícil para los seres humanos conseguir la dicha. Ya dimos la respuesta cuando señalamos las tres fuentes de que proviene nuestro penar: la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad. Respecto de las dos primeras, nuestro juicio no puede vacilar mucho; nos vemos constreñidos a reconocer estas fuentes de sufrimiento y a declararlas inevitables. Nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma perecedera, limitada en su adaptación y operación. Pero este conocimiento no tiene un efecto paralizante; al contrario, indica el camino a nuestra actividad. Es cierto que no podemos suprimir todo padecimiento, pero sí mucho de él, y mitigar otra parte; una experiencia milenaria nos convence de esto. Diversa es nuestra conducta frente a la tercera fuente de sufrimiento, la social. Lisa y llanamente nos negamos a admitirla, no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien de protegernos y beneficiarnos a todos. En verdad, si reparamos en lo mal que conseguimos prevenir las penas de este origen, nace la sospecha de que también tras esto podría esconderse un bloque de la naturaleza invencible; esta vez, de nuestra propia complexión psíquica.

Cuando nos ponemos a considerar esta posibilidad, tropezamos con una aseveración tan asombrosa que nos detendremos en ella. Enuncia que gran parte de la culpa por nuestra miseria la tiene lo que se llama nuestra cultura; seríamos mucho más felices si la resignáramos y volviéramos a encontrarnos en condiciones primitivas. Digo que es asombrosa porque, comoquiera que se defina el concepto de cultura, es indudable que todo aquello con lo cual intenta-

mos protegernos de la amenaza que acecha desde las fuentes del sufrimiento pertenece, justamente, a esa misma cultura.

¿Por qué camino han llegado tantos seres humanos a este punto de vista de asombrosa hostilidad a la cultura? [1] Opino que un descontento profundo y de larga data con el respectivo estado de la cultura abonó el terreno sobre el cual se levantó después, a raíz de ciertas circunstancias históricas, un juicio condenatorio. Creo discernir la última y la anteúltima de estas ocasiones; no soy lo suficientemente sabio para remontar su encadenamiento en la historia todo lo que sería menester: ya en el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas tiene que haber intervenido un factor así, de hostilidad a la cultura; lo sugiere la desvalorización de la vida terrenal, consumada por la doctrina cristiana. El anteúltimo de los mencionados ocasionamientos se presentó cuando a medida que progresaban los viajes de descubrimiento se entró en contacto con pueblos y etnias primitivos. A raíz de una observación insuficiente y un malentendido en la concepción de sus usos y costumbres, los europeos creyeron que llevaban una vida dichosa, con pocas necesidades, simple, una vida inasequible a los visitantes, de superior cultura. La experiencia posterior ha corregido muchos juicios de esta índole; en numerosos casos, la existencia de cierto grado de vida más fácil, que en verdad se debía a la generosidad de la naturaleza y a la comodidad en la satisfacción de las grandes necesidades, se había atribuido por error a la ausencia de exigencias culturales enmarañadas. En cuanto al último ocasionamiento, es particularmente familiar para nosotros; sobrevino cuando se dilucidó el mecanismo de las neurosis, que amenazan con enterrar el poquito de felicidad del hombre culto. Se descubrió que el ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la medida de frustración que la sociedad le impone en aras de sus ideales culturales, y de ahí se concluyó que suprimir esas exigencias o disminuirlas en mucho significaría un regreso a posibilidades de dicha.

A esto se suma un factor de desengaño. En el curso de las últimas generaciones, los seres humanos han hecho extraordinarios progresos en las ciencias naturales y su aplicación técnica, consolidando su gobierno sobre la naturaleza en una medida antes inimaginable. Los detalles de estos progresos son notorios; huelga pasarles revista. Los hombres están orgullosos de estos logros, y tienen derecho a ello. Pero

[1] [Freud había tratado esto ya dos años antes, en los primeros capítulos de *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *supra*, págs. 1 y sigs.]

creen haber notado que esta recién conquistada disposición sobre el espacio y el tiempo, este sometimiento de las fuerzas naturales, no promueve el cumplimiento de una milenaria añoranza, la de elevar la medida de satisfacción placentera que esperan de la vida; sienten que no los han hecho más felices. Ahora bien: de esta comprobación debería inferirse, simplemente, que el poder sobre la naturaleza no es la única condición de la felicidad humana, como tampoco es la única meta de los afanes de cultura, y no extraer la conclusión de que los progresos técnicos tienen un valor nulo para nuestra economía de felicidad. En efecto, objetaríamos: ¿Acaso no significa una ganancia positiva de placer, un indiscutible aumento en el sentimiento de felicidad, el hecho de que yo, tantas veces como se me ocurra hacerlo, pueda escuchar la voz de un hijo que vive a cientos de kilómetros de mi lugar de residencia, o que apenas desembarcado mi amigo yo pueda averiguar que pasó sin contratiempos un largo y azaroso viaje? ¿No significa nada que la medicina haya logrado disminuir extraordinariamente la mortalidad de los recién nacidos y el peligro de infección de las parturientas, a punto tal que se ha prolongado en mucho la duración media de vida de los hombres civilizados? Y podríamos mencionar todavía una larga serie de tales beneficios, que debemos a la tan vilipendiada época del progreso técnico y científico. Pero en este punto se hace oír la voz de la crítica pesimista y advierte que la mayoría de estas satisfacciones siguieron el modelo de aquel «contento barato» elogiado en cierta anécdota: Uno se procura ese goce cuando en una helada noche de invierno saca una pierna desnuda fuera de las cobijas y después la recoge. Si no hubiera ferrocarriles que vencieran las distancias, el hijo jamás habría abandonado la ciudad paterna, y no haría falta teléfono alguno para escuchar su voz. De no haberse organizado los viajes trasoceánicos, mi amigo no habría emprendido ese viaje por mar y yo no necesitaría del telégrafo para calmar mi inquietud por su suerte. ¿Y de qué nos sirve haber limitado la mortalidad infantil, si justamente eso nos obliga a la máxima reserva en la concepción de hijos, de suerte que en el conjunto no criamos más niños que en las épocas anteriores al reinado de la higiene y, por añadidura, nos impone penosas condiciones en nuestra vida sexual dentro del matrimonio y probablemente contrarresta la beneficiosa selección natural? Y en definitiva, ¿de qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, huera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?

Parece establecido que no nos sentimos bien dentro de nuestra cultura actual, pero es difícil formarse un juicio acerca de épocas anteriores para saber si los seres humanos se sintieron más felices y en qué medida, y si sus condiciones de cultura tuvieron parte en ello. Siempre nos inclinaremos a aprehender la miseria de manera objetiva, vale decir, a situarnos con nuestras exigencias y nuestra sensibilidad en las condiciones de antaño, a fin de examinar qué hallaríamos en ellas que pudiera producirnos unas sensaciones de felicidad o de displacer. Este modo de abordaje, que parece objetivo porque prescinde de las variaciones de la sensibilidad subjetiva, es desde luego el más subjetivo posible, puesto que remplaza todas las constituciones anímicas desconocidas por la propia. Pero la felicidad es algo enteramente subjetivo. Podemos retroceder espantados frente a ciertas situaciones, como la del esclavo galeote de la Antigüedad, el campesino en la Guerra de los Treinta Años, las víctimas de la Santa Inquisición, el judío que esperaba el *pogrom*; podemos espantarnos todo lo que queramos, pero nos resulta imposible una compenetración empática con esas personas, imposible colegir las alteraciones que el embotamiento originario, la insensibilización progresiva, el abandono de las expectativas, modos más groseros o más finos de narcosis, han producido en la receptividad para las sensaciones de placer y displacer. Por otra parte, en el caso de una posibilidad de sufrimiento extremo, entran en actividad determinados dispositivos anímicos de protección. Me parece infecundo seguir considerando más este aspecto del problema.

Es tiempo de que abordemos la esencia de esta cultura cuyo valor de felicidad se pone en entredicho. No pediremos una fórmula que exprese esa esencia con pocas palabras; no, al menos, antes de que nuestra indagación nos haya enseñado algo. Bástenos, pues, con repetir que la palabra «cultura» designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres.[2] A fin de comprender un poco más, buscaremos uno por uno los rasgos de la cultura, tal como se presentan en las comunidades humanas. Para ello nos dejaremos guiar sin reparos por el uso lingüístico —o, como también se dice, por el sentimiento lingüístico—, confiados en que de tal modo daremos razón de inteleccio-

[2] Cf. *El porvenir de una ilusión* (1927*c*) [*supra*, pág. 6].

nes internas que aún no admiten expresión en palabras abstractas.

El comienzo es fácil: Reconocemos como «culturales» todas las actividades y valores que son útiles para el ser humano en tanto ponen la tierra a su servicio, lo protegen contra la violencia de las fuerzas naturales, etc. Sobre este aspecto de lo cultural hay poquísimas dudas. Remontémonos lo suficiente en el tiempo: las primeras hazañas culturales fueron el uso de instrumentos, la domesticación del fuego, la construcción de viviendas. Entre ellas, la domesticación del fuego sobresale como un logro extraordinario, sin precedentes;[3] con los otros, el ser humano no hizo sino avanzar por caminos que desde siempre había transitado siguiendo incitaciones fáciles de colegir. Con ayuda de todas sus herramientas, el hombre perfecciona sus órganos —los motrices así como los sensoriales— o remueve los límites de su operación. Los motores ponen a su disposición fuerzas enormes que puede enviar en la dirección que quiera como a sus músculos; el barco y el avión hacen que ni el agua ni el aire constituyan obstáculos para su marcha. Con las gafas corrige los defectos de las lentes de sus ojos; con el largavista atisba lejanos horizontes, con el microscopio vence los límites de lo visible, que le imponía la estructura de su retina. Mediante la cámara fotográfica ha creado un instrumento que retiene las impresiones visuales fugitivas, lo mismo que el disco del gramófono le permite hacer con

[3] Algún material psicoanalítico, incompleto e incapaz de ofrecer indicaciones ciertas, admite al menos una conjetura —que suena fantástica— acerca del origen de esta hazaña de la humanidad. Es como si el hombre primordial soliera, al toparse con el fuego, satisfacer en él un placer infantil extinguiéndolo con su chorro de orina. De atenernos a sagas registradas, no ofrece duda ninguna la concepción fálica originaria de las llamas que se alzan a lo alto en forma de lenguas. La extinción del fuego mediante la orina —que retoman los modernos gigantes Gulliver, en Lilliput, y el Gargantúa de Rabelais— era por tanto como un acto sexual con un varón, un goce de la potencia viril en la competencia homosexual. Quien primero renunció a este placer y resguardó el fuego pudo llevarlo consigo y someterlo a su servidumbre. Por haber ahogado el fuego de su propia excitación sexual pudo enfrenar la fuerza natural del fuego. Así, esta gran conquista cultural habría sido el premio por una renuncia de lo pulsional. Y además, es como si la mujer hubiera sido designada guardiana del hogar porque su conformación anatómica no le permitía ceder a esa tentación de placer. Es notable, también, la regularidad con que las experiencias analíticas atestiguan el nexo entre ambición, fuego y erotismo uretral. — [Freud aludió al nexo entre la micción y el fuego ya en el caso «Dora» (1905*e*), *AE*, **7**, págs. 63-4; el vínculo con la ambición lo estableció algo más tarde. Se encontrará una lista completa de referencias en mi «Nota introductoria» a su último trabajo acerca de este tema, «Sobre la conquista del fuego» (1932*a*).]

las impresiones auditivas, tan pasajeras como aquellas; en el fondo, ambos son materializaciones de la facultad de recordar, de su memoria, que le ha sido dada. Con ayuda del teléfono escucha desde distancias que aun los cuentos de hadas respetarían por inalcanzables; la escritura es originariamente el lenguaje del ausente, la vivienda un sustituto del seno materno, esa primera morada, siempre añorada probablemente, en la que uno estuvo seguro y se sentía tan bien.

No sólo parece un cuento de hadas; es directamente el cumplimiento de todos los deseos de los cuentos —no; de la mayoría de ellos— lo que el hombre ha conseguido mediante su ciencia y su técnica sobre esta tierra donde emergió al comienzo como un animal endeble y donde cada individuo de su especie tiene que ingresar de nuevo como un lactante desvalido (*«oh inch of nature!»*).[4] Todo este patrimonio puede reclamar él como adquisición cultural. En tiempos remotos se había formado una representación ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses. Les atribuyó todo lo que parecía inasequible a sus deseos —o le era prohibido—. Es lícito decir, por eso, que tales dioses eran ideales de cultura. Ahora se ha acercado tanto al logro de ese ideal que casi ha devenido un dios él mismo. Claro que sólo en la medida en que según el juicio universal de los hombres se suelen alcanzar los ideales. No completamente: en ciertos puntos en modo alguno, en otros sólo a medias. El hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él, y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo. Es cierto que tiene derecho a consolarse pensando que ese desarrollo no ha concluido en el año 1930 d. C. Epocas

[4] [Pese al cuño shakespeareano de esta frase, no procede en realidad de la edición canónica de las obras de Shakespeare. En cambio, en la novela de George Wilkins, *The Painful Adventures of Pericles, Prince of Tyre* {Las penosas aventuras de Pericles, Príncipe de Tiro}, Pericles exclama frente a su pequeña hija: *«Poore inch of Nature!»* {«¡Pequeña pulgada de Naturaleza!»}. Esta obra fue impresa por primera vez en 1608, inmediatamente después de la publicación del drama *Pericles*, de Shakespeare, en cuya factura se piensa que Wilkins intervino. La imprevista familiaridad de Freud con la frase mencionada se explica porque esta apareció en la discusión que, sobre los orígenes de *Pericles*, efectuó en su libro acerca de Shakespeare el crítico danés Georg Brandes (1896); en la biblioteca de Freud había un ejemplar de la traducción alemana de este libro. Como informa Ernest Jones (1957, pág. 120), Freud tenía gran admiración por Brandes, cuya obra citó en «El motivo de la elección del cofre» (1913*f*), *AE*, **12**, pág. 307.]

futuras traerán consigo nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable, en este ámbito de la cultura, y no harán sino aumentar la semejanza con un dios. Ahora bien, en interés de nuestra indagación no debemos olvidar que el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios.

Entonces, reconocemos a un país una cultura elevada cuando hallamos que en él es cultivado y cuidado con arreglo a fines todo lo que puede ponerse al servicio de la explotación de la tierra por los seres humanos y de su protección frente a las fuerzas naturales; sintetizando: todo lo que le es útil. En un país así, se ha regulado el curso de los ríos que amenazaban con inundaciones, y mediante canales sus aguas han sido dirigidas adonde faltaban. El suelo es objeto de cuidadoso laboreo, y se lo siembra con los vegetales que es apto para nutrir; los tesoros minerales son desentrañados con diligencia, y procesados para convertirlos en los instrumentos y utensilios requeridos. Los medios de trasporte son abundantes, rápidos y seguros; los animales salvajes y peligrosos han sido exterminados, y es floreciente la cría de los animales domésticos. Ahora bien, tenemos aún otras exigencias que plantear a la cultura, y esperamos hallarlas realizadas de manera excelente en esos mismos países. Como si quisiéramos desmentir el reclamo que hicimos primero, también saludaremos como cultural que el cuidado de los seres humanos se dirija a cosas que en modo alguno son útiles, y hasta parecen inútiles; por ejemplo, que en una ciudad los espacios verdes, necesarios como lugares de juego y reservorios de aire, tengan canteros de flores, o que las ventanas de las casas estén adornadas con tiestos floridos. Pronto notamos que lo inútil cuya estima esperamos por la cultura es la belleza; exigimos que el hombre culto venere la belleza donde la encuentre en la naturaleza, y que la produzca en las cosas cuando pueda lograrlo con el trabajo de sus manos. Y nuestras exigencias a la cultura no se agotan en absoluto con eso. Requerimos ver, además, los signos de la limpieza y el orden. No nos formamos una elevada idea acerca de la cultura de una ciudad rural inglesa de la época de Shakespeare cuando leemos que ante los portales de su casa paterna, en Stratford, había un elevado montículo de estiércol. Si en el Bosque de Viena vemos papeles diseminados, arrojados allí, sentimos disgusto y motejamos el hecho de «bárbaro» (que es lo opuesto de «cultural»). La suciedad de cualquier tipo nos parece inconciliable con la cultura; esa misma exigencia de limpieza la extendemos también al cuerpo humano; con asombro nos

enteramos de cuán mal olor solía despedir la persona del *Roi Soleil*,* y meneamos la cabeza cuando en Isola Bella[5] nos muestran la diminuta jofaina de que se servía Napoleón para su aseo matinal. Más aún: no nos sorprende que alguien presente directamente al uso del jabón como medida de cultura. Algo parecido ocurre con el orden, que, como la limpieza, está enteramente referido a la obra del hombre. Pero mientras que no tenemos derecho a esperar limpieza en la naturaleza, el orden más bien ha sido espiado y copiado de ella; la observación de las grandes regularidades astronómicas no sólo ha proporcionado al ser humano el arquetipo del orden, sino los primeros puntos de apoyo para introducirlo en su vida. El orden es una suerte de compulsión de repetición que, una vez instituida, decide cuándo, dónde y cómo algo debe ser hecho, ahorrando así vacilación y dudas en todos los casos idénticos. Es imposible desconocer los beneficios del orden; posibilita al ser humano el mejor aprovechamiento del espacio y el tiempo, al par que preserva sus fuerzas psíquicas. Se tendría derecho a esperar que se hubiera establecido desde el comienzo y sin compulsión en el obrar humano, y es lícito asombrarse de que en modo alguno haya sido así; en efecto, el hombre posee más bien una inclinación natural al descuido, a la falta de regularidad y de puntualidad en su trabajo, y debe ser educado empeñosamente para imitar los arquetipos celestes.

Es notorio que belleza, limpieza y orden ocupan un lugar particular entre los requisitos de la cultura. Nadie afirmará que poseen igual importancia vital que el dominio sobre las fuerzas naturales y otros factores que aún habremos de considerar; no obstante, nadie los relegará a un segundo plano como cosas accesorias. Ahora bien, que la cultura no está concebida únicamente para lo útil lo muestra ya el ejemplo de la belleza, que no queremos echar de menos entre los intereses de aquella. La utilidad del orden es evidentísima; en cuanto a la limpieza, tengamos en cuenta que también la requiere la higiene, y podemos conjeturar que su relación con ella no era del todo desconocida ni siquiera en épocas anteriores a la profilaxis científica. Sin embargo, la utilidad no explica totalmente el afán; algo más ha de estar en juego.

Pero en ningún otro rasgo creemos distinguir mejor la cultura que en la estima y el cuidado dispensados a las actividades psíquicas superiores, las tareas intelectuales,

* {El Rey Sol, Luis XIV de Francia.}

5 [Célebre isla del Lago Maggiore, visitada por Napoleón pocos días antes de la batalla de Marengo.]

científicas y artísticas, el papel rector atribuido a las ideas en la vida de los hombres. En la cúspide de esas ideas se sitúan los sistemas religiosos, sobre cuyo complejo edificio procuré echar luz en otro trabajo;[6] junto a ellos, las especulaciones filosóficas y, por último, lo que puede llamarse formaciones de ideal de los seres humanos: sus representaciones acerca de una perfección posible del individuo, del pueblo, de la humanidad toda, y los requerimientos que se erigen sobre la base de tales representaciones. El hecho de que estas creaciones no sean independientes entre sí, sino que forman más bien un estrecho tejido, dificulta tanto su exposición como el hallazgo de su origen psicológico. Si suponemos, con la máxima generalidad, que el resorte de todas las actividades humanas es alcanzar dos metas confluyentes, la utilidad y la ganancia de placer, debemos considerar que rige también para las manifestaciones culturales aquí mencionadas, aunque sólo sea fácilmente discernible en el caso de la actividad científica y artística. Pero no puede ponerse en duda que también las otras responden a intensas necesidades de los seres humanos —necesidades que, acaso, sólo se han desarrollado en una minoría—. Adviértase que no es lícito dejarse extraviar por juicios de valor acerca de algunos de estos sistemas religiosos o filosóficos, o de estos ideales; ya se busque en ellos el logro supremo del espíritu humano o se los deplore como aberraciones, es preciso admitir que su presencia, y en particular su predominio, indica un elevado nivel de cultura.

Como último rasgo de una cultura, pero sin duda no el menos importante, apreciaremos el modo en que se reglan los vínculos recíprocos entre los seres humanos: los vínculos sociales, que ellos entablan como vecinos, como dispensadores de ayuda, como objeto sexual de otra persona, como miembros de una familia o de un Estado. Es particularmente difícil librarse de determinadas demandas ideales en estos asuntos, y asir lo que es cultural en ellos. Acaso se pueda empezar consignando que el elemento cultural está dado con el primer intento de regular estos vínculos sociales. De faltar ese intento, tales vínculos quedarían sometidos a la arbitrariedad del individuo, vale decir, el de mayor fuerza física los resolvería en el sentido de sus intereses y mociones pulsionales. Y nada cambiaría si este individuo se topara con otro aún más fuerte que él. La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a

[6] [Cf. *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *supra*, págs. 1 y sigs.]

estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como «derecho», al poder del individuo, que es condenado como «violencia bruta». Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo. Entiéndase que ello no decide sobre el valor ético de un derecho semejante. Desde este punto, el desarrollo cultural parece dirigirse a procurar que ese derecho deje de ser expresión de la voluntad de una comunidad restringida —casta, estrato de la población, etnia— que respecto de otras masas, acaso más vastas, volviera a comportarse como lo haría un individuo violento. El resultado último debe ser un derecho al que todos —al menos todos los capaces de vida comunitaria— hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie —con la excepción ya mencionada— pueda resultar víctima de la violencia bruta.

La libertad individual no es un patrimonio de la cultura. Fue máxima antes de toda cultura; es verdad que en esos tiempos las más de las veces carecía de valor, porque el individuo difícilmente estaba en condiciones de preservarla. Por obra del desarrollo cultural experimenta limitaciones, y la justicia exige que nadie escape a ellas. Lo que en una comunidad humana se agita como esfuerzo libertario puede ser la rebelión contra una injusticia vigente, en cuyo caso favorecerá un ulterior desarrollo de la cultura, será conciliable con esta. Pero también puede provenir del resto de la personalidad originaria, un resto no domeñado por la cultura, y convertirse de ese modo en base para la hostilidad hacia esta última. El esfuerzo libertario se dirige entonces contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o contra ella en general. No parece posible impulsar a los seres humanos, mediante algún tipo de influjo, a trasmudar su naturaleza en la de una termita: defenderá siempre su demanda de libertad individual en contra de la voluntad de la masa. Buena parte de la brega de la humanidad gira en torno de una tarea: hallar un equilibrio acorde a fines, vale decir, dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa; y uno de los problemas que atañen a su destino es saber si mediante determinada configuración cultural ese equilibrio puede alcanzarse o si el conflicto es insalvable.

Hemos dejado que el sentido común nos indicara los rasgos que en la vida de los seres humanos han de llamarse culturales; así obtuvimos una impresión nítida del cuadro de conjunto de la cultura, aunque desde luego no averiguamos de entrada nada que ya no fuese universalmente sabido. En nuestra indagación nos guardamos de refirmar el prejuicio según el cual cultura equivaldría a perfeccionamiento, sería el camino prefijado al ser humano para alcanzar la perfección. Pero ahora se nos impone un modo de concebir las cosas que acaso nos lleve a otra parte. El desarrollo cultural nos impresiona como un proceso peculiar que abarca a la humanidad toda, y en el que muchas cosas nos parecen familiares. Podemos caracterizarlo por las alteraciones que emprende con las notorias disposiciones pulsionales de los seres humanos, cuya satisfacción es por cierto la tarea económica de nuestra vida. Algunas de esas pulsiones son consumidas del siguiente modo: en su remplazo emerge algo que en el individuo describiríamos como una propiedad de carácter. El ejemplo más notable de este proceso lo hemos hallado en el erotismo anal de los seres jóvenes. Su originario interés por la función excretoria, por sus órganos y productos, se trasmuda, en el curso del crecimiento, en el grupo de propiedades que nos son familiares como parsimonia, sentido del orden y limpieza, y que, valiosas y bienvenidas en sí y por sí, pueden incrementarse hasta alcanzar un llamativo predominio, dando entonces por resultado lo que se llama el carácter anal. No conocemos el modo en que ello acontece; pero no caben dudas en cuanto a la justeza de esta concepción.[7] Ahora bien, hemos hallado que orden y limpieza son exigencias esenciales de la cultura, aunque su necesidad vital no es evidente, como tampoco lo es su aptitud para ser fuentes de goce. En este punto debería imponérsenos, por primera vez, la semejanza del proceso de cultura con el del desarrollo libidinal del individuo. Otras pulsiones son movidas a desplazar las condiciones de su satisfacción, a dirigirse por otros caminos, lo cual en la mayoría de los casos coincide con la *sublimación* (de las metas pulsionales) que nos es bien conocida, aunque en otros casos puede separarse de ella. La sublimación de las pulsiones es un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural; posibilita que actividades psíquicas superiores —científicas, artísticas, ideológicas— desempeñen un papel tan sustantivo en la vida cultural. Si uno cede a la

[7] Cf. mi trabajo «Carácter y erotismo anal» (1908*b*), así como numerosas contribuciones de Ernest Jones [1918] y otros.

primera impresión, está tentado de decir que la sublimación es, en general, un destino de pulsión forzosamente impuesto por la cultura. Pero será mejor meditarlo más. Por último y en tercer lugar[8] —y esto parece lo más importante—, no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta «denegación cultural» gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas. También a nuestro trabajo científico planteará serias demandas: tenemos mucho por esclarecer ahí. No es fácil comprender cómo se vuelve posible sustraer la satisfacción a una pulsión. Y en modo alguno deja de tener sus peligros; si uno no es compensado económicamente, ya puede prepararse para serias perturbaciones.

Pues bien; si queremos saber qué valor puede reclamar nuestra concepción del desarrollo cultural como un proceso particular comparable a la maduración normal del individuo, es evidente que debemos acometer otro problema, a saber, preguntarnos por los influjos a que debe su origen el desarrollo cultural, por el modo de su génesis y lo que comandó su curso.[9]

8 [El tipo de carácter y la sublimación son los otros dos factores que, según Freud, participan en el «proceso» cultural.]

9 [Freud vuelve a ocuparse del «proceso» de la cultura en págs. 117-8 y 135 y sigs. Lo mencionó nuevamente en su carta abierta a Einstein, *¿Por qué la guerra?* (1933*b*).]

IV

Parece una tarea desmedida; uno tiene derecho a confesar su perplejidad. He aquí lo poco que yo pude colegir.

Después que el hombre primordial hubo descubierto que estaba en su mano —entiéndaselo literalmente— mejorar su suerte sobre la Tierra mediante el trabajo, no pudo serle indiferente que otro trabajara con él o contra él. Así el otro adquirió el valor del colaborador, con quien era útil vivir en común. Aun antes, en su prehistoria antropoide, el hombre había cobrado el hábito de formar familias; es probable que los miembros de la familia fueran sus primeros auxiliares. Cabe conjeturar que la fundación misma de la familia se enlazó con el hecho de que la necesidad de satisfacción genital dejó de emerger como un huésped que aparecía de pronto en casa de alguien, y tras su despedida no daba más noticias de sí; antes bien, se instaló en el individuo como pensionista. Ello dio al macho un motivo para retener junto a sí a la mujer o, más en general, a los objetos sexuales; las hembras, que no querían separarse de sus desvalidos vástagos, se vieron obligadas a permanecer junto al macho, más fuerte, justamente en interés de aquellos.[1] En esta

[1] Sin duda que la periodicidad orgánica del proceso sexual se ha conservado, pero su influjo sobre la excitación sexual psíquica se ha trastornado más bien hacia la contraparte {*hat sich eher ins Gegenteil verkehrt*}. Esta alteración se conecta de la manera más estrecha con el relegamiento de los estímulos olfatorios mediante los cuales el proceso menstrual producía efectos sobre la psique del macho. Su papel fue asumido por excitaciones visuales, que, al contrario de los estímulos olfatorios intermitentes, podían mantener un efecto continuo. El tabú de la menstruación proviene de esta «represión» {suplantación} orgánica», como defensa frente a una fase superada del desarrollo; todas las otras motivaciones son probablemente de naturaleza secundaria. (Cf. C. D. Daly, 1927.) Este proceso se repite en otro nivel cuando los dioses de un período cultural perimido devienen demonios. Ahora bien, el relegamiento de los estímulos olfatorios parece ser, a su vez, consecuencia del extrañamiento del ser humano respecto de la tierra, de la adopción de una postura erecta en la marcha, que vuelve visibles y necesitados de protección los genitales hasta entonces encubiertos y así provoca la vergüenza. Por consiguiente, en el comienzo del fatal proceso de la cultura se situaría la postura vertical del ser humano. La cadena se

familia primitiva aún echamos de menos un rasgo esencial de la cultura; la arbitrariedad y albedrío del jefe y padre era ilimitada.[2] En *Tótem y tabú* he intentado mostrar el camino que llevó desde esta familia hasta el siguiente grado de la convivencia, en la forma de las alianzas de hermanos. Tras vencer al padre, los hijos hicieron la experiencia de que una unión puede ser más fuerte que el individuo. La cultura totemista descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado. Los preceptos del tabú fueron el primer «derecho». Por consiguiente,

inicia ahí, pasa por la desvalorización de los estímulos olfatorios y el aislamiento en los períodos menstruales, luego se otorga una hipergravitación a los estímulos visuales, al devenir-visibles los genitales; prosigue hacia la continuidad de la excitación sexual, la fundación de la familia y, con ella, llega a los umbrales de la cultura humana. Esta es sólo una especulación teórica, pero lo bastante importante para merecer una comprobación exacta en las condiciones de vida de los animales próximos al hombre.

También en el afán cultural por la limpieza, que halla una justificación con posterioridad {*nachträglich*} en miramientos higiénicos, pero que ya se había exteriorizado antes de esa intelección, es inequívoca la presencia de un factor social. La impulsión a la limpieza corresponde al esfuerzo {*Drang*} por eliminar los excrementos que se han vuelto desagradables para la percepción sensorial. Sabemos que entre los niños pequeños no ocurre lo mismo. Los excrementos no excitan aversión ninguna en el niño, le parecen valiosos como parte desprendida de su cuerpo. La educación presiona aquí con particular energía para apresurar el inminente curso del desarrollo, destinado a restar valor a los excrementos, a volverlos asquerosos, horrorosos y repugnantes.

Tal subversión de los valores {*Umwertung*} sería imposible si estas sustancias sustraídas del cuerpo no estuvieran condenadas, por sus fuertes olores, a compartir el destino reservado a los estímulos olfatorios tras el alzamiento del ser humano del suelo. Entonces, el erotismo anal fue el primero en sucumbir a la «represión orgánica» que allanó el camino a la cultura. El factor social que veló por la ulterior trasmudación del erotismo anal atestigua su presencia por el hecho de que, pese a todos los progresos del desarrollo, el olor de los propios excrementos apenas si resulta chocante al ser humano, sólo lo son las evacuaciones de otros. El que no es limpio, o sea, el que no oculta sus excrementos, ultraja entonces al otro, no muestra miramiento alguno por él; además, esto mismo es lo que enuncian los insultos más fuertes y usuales. Por otra parte, sería incomprensible que el hombre usara como insulto el nombre de su amigo más fiel en el mundo animal, si el perro no se atrajera su desprecio por dos cualidades: la de ser un animal con un desarrollado sentido del olfato, que no se horroriza frente a los excrementos, y la de no avergonzarse de sus funciones sexuales. [Se hallarán algunos datos sobre la historia de los puntos de vista de Freud acerca de esta cuestión en mi «Introducción», *supra*, págs. 60-1.]

2 [Más a menudo, Freud designa «horda primordial» a lo que aquí denomina «familia primitiva»; esta noción fue tomada en gran medida de Atkinson (1903), quien hablaba de la «familia ciclópea». Cf., por ejemplo, *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, págs. 143 y sigs.]

la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana. El primer resultado de esta fue que una mayor cantidad de seres humanos pudieron permanecer en comunidad. Y como esos dos grandes poderes conjugaban sus efectos para ello, cabía esperar que el desarrollo posterior se consumara sin sobresaltos hacia un dominio cada vez mayor sobre el mundo exterior y hacia la extensión del número de seres humanos abarcados por la comunidad. En verdad no es fácil comprender cómo esta cultura pudo tener sobre sus participantes otros efectos que los propicios para su dicha.

Antes de pasar a indagar el posible origen de la perturbación, y puesto que hemos reconocido al amor como una de las bases de la cultura, emprenderemos una digresión a fin de salvar una laguna dejada en una elucidación anterior [pág. 82]. Dijimos que la experiencia de que el amor sexual (genital) asegura al ser humano las más intensas vivencias de satisfacción, y en verdad le proporciona el modelo de toda dicha, por fuerza debía sugerirle seguir buscando la dicha para su vida en el ámbito de las relaciones sexuales, situar el erotismo genital en el centro de su vida. Y en aquel lugar añadimos que por esa vía uno se volvía dependiente, de la manera más riesgosa, de un fragmento del mundo exterior, a saber, del objeto de amor escogido, exponiéndose así al máximo padecimiento si se era desdeñado o si se perdía el objeto por infidelidad o muerte. Por eso los sabios de todos los tiempos desaconsejaron con la mayor vehemencia este camino de vida; pese a ello, no ha perdido su atracción para buen número de los mortales.

A una pequeña minoría, su constitución le permite, empero, hallar la dicha por el camino del amor. Pero ello supone vastas modificaciones anímicas de la función de amor. Estas personas se independizan de la aquiescencia del objeto desplazando el valor principal, del ser-amado, al amar ellas mismas; se protegen de su pérdida no dirigiendo su amor a objetos singulares, sino a todos los hombres en igual medida, y evitan las oscilaciones y desengaños del amor genital apartándose de su meta sexual, mudando la pulsión en una moción de *meta inhibida*. El estado que de esta manera crean —el de un sentir tierno, parejo, imperturbable— ya no presenta mucha semejanza externa con la vida amorosa genital, variable y tormentosa, de la que

deriva. Acaso quien más avanzó en este aprovechamiento del amor para el sentimiento interior de dicha fue San Francisco de Asís; en efecto, esto que discernimos como una de las técnicas de cumplimiento del principio de placer se ha relacionado de múltiples maneras con la religión; se entramaría con ella en las distintas regiones donde se desdeña la diferenciación entre el yo y los objetos, y de estos entre sí. Un abordaje ético cuya motivación más profunda habrá de evidenciársenos luego [cf. pág. 109] pretende ver en esta disposición al amor universal hacia los seres humanos y hacia el mundo todo la actitud suprema hasta la que puede elevarse el hombre. No queremos dejar de consignar desde ya nuestros dos reparos principales. Nos parece que un amor que no elige pierde una parte de su propio valor, pues comete una injusticia con el objeto. Y además: no todos los seres humanos son merecedores de amor.

Aquel amor que fundó a la familia sigue activo en la cultura tanto en su sesgo originario, sin renuncia a la satisfacción sexual directa, como en su modificación, la ternura de meta inhibida. En ambas formas prosigue su función de ligar entre sí un número mayor de seres humanos, y más intensamente cuando responde al interés de la comunidad de trabajo. El descuido del lenguaje en el empleo de la palabra «amor» halla una justificación genética. «Amor» designa el vínculo entre varón y mujer, que fundaron una familia sobre la base de sus necesidades genitales; pero también se da ese nombre a los sentimientos positivos entre padres e hijos, entre los hermanos dentro de la familia, aunque por nuestra parte debemos describir tales vínculos como amor de meta inhibida, como ternura. Es que el amor de meta inhibida fue en su origen un amor plenamente sensual, y lo sigue siendo en el inconciente de los seres humanos. Ambos, el amor plenamente sensual y el de meta inhibida, desbordan la familia y establecen nuevas ligazones con personas hasta entonces extrañas. El amor genital lleva a la formación de nuevas familias; el de meta inhibida, a «fraternidades» que alcanzan importancia cultural porque escapan a muchas de las limitaciones del amor genital; por ejemplo, a su carácter exclusivo. Pero en el curso del desarrollo el nexo del amor con la cultura pierde su univocidad. Por una parte, el amor se contrapone a los intereses de la cultura; por la otra, la cultura amenaza al amor con sensibles limitaciones.

Esta discordia parece inevitable; su fundamento no se discierne enseguida. Se exterioriza primero como un conflicto entre la familia y la comunidad más amplia a que el

individuo pertenece. Ya hemos colegido que uno de los principales afanes de la cultura es aglomerar a los seres humanos en grandes unidades. Ahora bien, la familia no quiere desprenderse del individuo. Cuanto más cohesionados sean sus miembros, tanto más y con mayor frecuencia se inclinarán a segregarse de otros individuos, y más difícil se les hará ingresar en el círculo más vasto de vida. El modo de convivencia más antiguo filogenéticamente, y el único en la infancia, se defiende de ser relevado por los modos de convivencia cultural de adquisición más tardía. Desasirse de la familia deviene para cada joven una tarea en cuya solución la sociedad suele apoyarlo mediante ritos de pubertad e iniciación. Se tiene la impresión de que estas dificultades serían inherentes a todo desarrollo psíquico; más aún: en el fondo, a todo desarrollo orgánico.

Además, las mujeres, las mismas que por los reclamos de su amor habían establecido inicialmente el fundamento de la cultura, pronto entran en oposición con ella y despliegan su influjo de retardo y reserva. Ellas subrogan los intereses de la familia y de la vida sexual; el trabajo de cultura se ha ido convirtiendo cada vez más en asunto de los varones, a quienes plantea tareas de creciente dificultad, constriñéndolos a sublimaciones pulsionales a cuya altura las mujeres no han llegado. Puesto que el ser humano no dispone de cantidades ilimitadas de energía psíquica, tiene que dar trámite a sus tareas mediante una adecuada distribución de la libido. Lo que usa para fines culturales lo sustrae en buena parte de las mujeres y de la vida sexual: la permanente convivencia con varones, su dependencia de los vínculos con ellos, llegan a enajenarlo de sus tareas de esposo y padre. De tal suerte, la mujer se ve empujada a un segundo plano por las exigencias de la cultura y entra en una relación de hostilidad con ella.

De parte de la cultura, la tendencia a limitar la vida sexual no es menos nítida que su otra tendencia, la de ampliar su círculo. Ya su primera fase, el totemismo, conlleva la prohibición de la elección incestuosa de objeto, que tal vez constituya la mutilación más tajante que ha experimentado la vida amorosa de los seres humanos en el curso de las épocas. Por medio del tabú, de la ley y de las costumbres, se establecen nuevas limitaciones que afectan tanto a los varones como a las mujeres. No todas las culturas llegan igualmente lejos en esto; la estructura económica de la sociedad influye también sobre la medida de la libertad sexual restante. Ya sabemos que la cultura obedece en este punto a la compulsión de la necesidad econó-

mica; en efecto, se ve precisada a sustraer de la sexualidad un gran monto de la energía psíquica que ella misma gasta. Así, la cultura se comporta respecto de la sexualidad como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo. La angustia ante una eventual rebelión de los oprimidos impulsa a adoptar severas medidas preventivas. Nuestra cultura de Europa occidental exhibe un alto nivel dentro de ese desarrollo. Desde el punto de vista psicológico, se justifica por entero que empiece por proscribir las exteriorizaciones de la vida sexual infantil, pues el endicamiento de los apetitos sexuales del adulto no tiene perspectiva alguna de éxito si no se lo preparó desde la niñez. Pero lo que en modo alguno se justifica es que la sociedad culta haya llegado incluso a desconocer {*leugnen*} estos fenómenos fácilmente comprobables, y aun llamativos. La elección de objeto del individuo genitalmente maduro es circunscrita al sexo contrario; la mayoría de las satisfacciones extragenitales se prohíben como perversiones. El reclamo de una vida sexual uniforme para todos, que se traduce en esas prohibiciones, prescinde de las desigualdades en la constitución sexual innata y adquirida de los seres humanos, segrega a buen número de ellos del goce sexual y de tal modo se convierte en fuente de grave injusticia. Ahora bien, el resultado de tales medidas limitativas podría ser que los individuos normales —no impedidos para ello por su constitución— volcaran sin merma todos sus intereses sexuales por los canales que se dejaron abiertos. Empero, lo único no proscrito, el amor genital heterosexual, es estorbado también por las limitaciones que imponen la legitimidad y la monogamia. La cultura de nuestros días deja entender bien a las claras que sólo permitirá las relaciones sexuales sobre la base de una ligazón definitiva e indisoluble entre un hombre y una mujer, que no quiere la sexualidad como fuente autónoma de placer y está dispuesta a tolerarla solamente como la fuente, hasta ahora insustituida, para la multiplicación de los seres humanos.

Desde luego, es este un cuadro extremo. Es notorio que ha demostrado ser irrealizable, aun por breves períodos. Sólo los débiles han acatado un menoscabo tan grande de su libertad sexual; las naturalezas más fuertes, únicamente bajo una condición compensadora de que después hablaremos.[3] La sociedad culta se ha visto precisada a aceptar calladamente muchas trasgresiones que según sus estatutos habría debido perseguir. Empero, no es lícito extraviar el

3 [El logro de cierto grado de seguridad; cf. *infra*, pág. 112.]

juicio yéndose al otro lado y suponiendo que esa postura cultural sería inofensiva porque no consigue todos sus propósitos. La vida sexual del hombre culto ha recibido grave daño, impresiona a veces como una función que se encontrara en proceso involutivo, de igual modo que lo parecen nuestros dientes y nuestros cabellos en su condición de órganos. Probablemente se tiene derecho a suponer que ha experimentado un sensible retroceso en cuanto a su valor como fuente de sensaciones de felicidad, o sea, para el cumplimiento de nuestro fin vital.[4] Muchas veces uno cree discernir que no es sólo la presión de la cultura, sino algo que está en la esencia de la función misma, lo que nos deniega la satisfacción plena y nos esfuerza por otros caminos. Acaso sea un error; es difícil decidirlo.[5]

[4] Entre las obras del fino poeta inglés John Galsworthy, quien hoy goza de universal prestigio, yo aprecié desde temprano una pequeña historia titulada «The Apple-Tree» {El manzano}, que muestra plásticamente cómo en la vida cultural de nuestros días ya no hay espacio para el amor simple y natural entre dos criaturas humanas.

[5] Agrego las siguientes puntualizaciones para apoyar la conjetura expresada en el texto: También el ser humano es un animal de indudable disposición bisexual. El in-dividuo {*Individuum*} corresponde a una fusión de dos mitades simétricas; en opinión de muchos investigadores, una de ellas es puramente masculina, y la otra, femenina. También es posible que cada mitad fuera originariamente hermafrodita. La sexualidad es un hecho biológico que, aunque de extraordinaria significación para la vida anímica, es difícil de asir psicológicamente. Solemos decir: cada ser humano muestra mociones pulsionales, necesidades, propiedades, tanto masculinas cuanto femeninas, pero es la anatomía, y no la psicología, la que puede registrar el carácter de lo masculino y lo femenino. Para la psicología, la oposición sexual se atempera, convirtiéndose en la que media entre actividad y pasividad; y demasiado apresuradamente hacemos coincidir la actividad con lo masculino y la pasividad con lo femenino, cosa que en modo alguno se corrobora sin excepciones en el mundo animal. La doctrina de la bisexualidad sigue siendo todavía muy oscura, y no podemos menos que considerar un serio contratiempo que en el psicoanálisis todavía no haya hallado enlace alguno con la doctrina de las pulsiones. Comoquiera que sea, si admitimos como un hecho que el individuo quiere satisfacer en su vida sexual deseos tanto masculinos cuanto femeninos, estaremos preparados para la posibilidad de que esas exigencias no sean cumplidas por el mismo objeto y se perturben entre sí cuando no se logra mantenerlas separadas y guiar cada moción por una vía particular, adecuada a ella. Otra dificultad deriva de que el vínculo erótico, además de los componentes sádicos que le son propios, con harta frecuencia lleva acoplado un monto de inclinación a la agresión directa. No siempre el objeto de amor mostrará frente a esas complicaciones tanta comprensión y tolerancia como aquella campesina que se quejaba de que su marido ya no la quería, porque llevaba una semana sin zurrarla.

Empero, a un nivel más hondo nos lleva esta conjetura, que retoma las puntualizaciones de la nota de págs. 97-8: con la postura vertical del ser humano y la desvalorización del sentido del olfato, es toda la

sexualidad, y no sólo el erotismo anal, la que corre el riesgo de caer víctima de la represión orgánica, de suerte que desde entonces la función sexual va acompañada por una renuncia no fundamentable que estorba una satisfacción plena y esfuerza a apartarse de la meta sexual hacia sublimaciones y desplazamientos libidinales. Sé que Bleuler (1913*a*) señaló una vez la presencia de una actitud originaria de rechazo frente a la vida sexual, como la indicada. A todos los neuróticos, y a muchos que no lo son, les repugna que «*inter urinas et faeces nascimur*» {«nacemos entre orina y heces»}. También los genitales producen fuertes sensaciones olfatorias que resultan insoportables a muchas personas, dificultándoles el comercio sexual. Así obtendríamos, como la raíz más profunda de la represión sexual que progresa junto con la cultura, la defensa orgánica de la nueva forma de vida adquirida con la marcha erecta contra la existencia animal anterior, resultado este de la investigación científica que coincide de manera asombrosa con prejuicios triviales formulados a menudo. Empero, por ahora se trata sólo de posibilidades muy inciertas, no refrendadas por la ciencia. Tampoco olvidemos que, a pesar de la innegable desvalorización de los estímulos olfatorios, hay pueblos, incluso en Europa, que aprecian mucho los intensos olores genitales, tan despreciables para nosotros, como medio de estimular la sexualidad, y no quieren renunciar a ellos. (Véanse los relevamientos folklóricos de la «encuesta» de Iwan Bloch, «Über den Geruchssinn in der vita sexualis» {Sobre el sentido del olfato en la vida sexual}, en diversas entregas de la revista *Anthropophyteia*, de F. S. Krauss.)

[Acerca de la dificultad de discernir un significado psicológico de la «masculinidad» y la «feminidad», véase una larga nota agregada por Freud en 1915 a la tercera edición de *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), *AE*, **7**, págs. 200-1, y su análisis del tema en la 33ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *AE*, **22**, págs. 105 y sigs. — Las notorias consecuencias derivadas de la proximidad entre los órganos sexuales y excretorios fueron señaladas por primera vez en el Manuscrito K enviado a Fliess el 1º de enero de 1896 (Freud, 1950*a*), *AE*, **1**, págs. 261-2; más tarde hubo frecuentes menciones de este punto; por ejemplo en el caso «Dora» (1905*e*), *AE*, **7**, pág. 29, y en «Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa» (1912*d*), *AE*, **11**, págs. 182-3. Cf. también mi «Introducción», *supra*, pags. 60-1.]

V

El trabajo psicoanalítico nos ha enseñado que son justamente estas frustraciones {denegaciones} de la vida sexual lo que los individuos llamados neuróticos no toleran. Ellos se crean, en sus síntomas, satisfacciones sustitutivas, que, empero, los hacen padecer por sí mismas o devienen fuentes de sufrimiento por depararles dificultades con el medio circundante y la sociedad. Lo segundo se comprende con facilidad; lo primero nos pone frente a un nuevo enigma. Ahora bien, la cultura exige otros sacrificios, además del de la satisfacción sexual.

Hemos concebido la dificultad del desarrollo cultural como una dificultad universal del desarrollo; la recondujimos, en efecto, a la inercia de la libido, a su renuencia a abandonar una posición antigua por una nueva.[1] Decimos más o menos lo mismo si derivamos la oposición entre cultura y sexualidad del hecho de que el amor sexual es una relación entre dos personas en que los terceros huelgan o estorban, mientras que la cultura reposa en vínculos entre un gran número de seres humanos. En el ápice de una relación amorosa, no subsiste interés alguno por el mundo circundante; la pareja se basta a sí misma, y ni siquiera precisa del hijo común para ser dichosa. En ningún otro caso el Eros deja traslucir tan nítidamente el núcleo de su esencia: el propósito de convertir lo múltiple en uno; pero tan pronto lo ha logrado en el enamoramiento de dos seres humanos, como lo consigna una frase hecha, no quiere avanzar más allá.

Muy bien podríamos imaginar una comunidad culta compuesta de tales individuos dobles, que, libidinalmente saciados en sí mismos, se enlazaran entre ellos a través de la comunidad de intereses y de trabajo. En tal caso, la cultura no necesitaría sustraer energías a la sexualidad. Pero ese deseable estado no existe ni ha existido nunca; la

[1] [Cf., por ejemplo, *supra*, pág. 101. He hecho algunas consideraciones sobre el uso por parte de Freud del concepto de «inercia psíquica», en general, en una nota al pie de «Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica» (1915*f*), *AE*, **14**, págs. 271-2.]

realidad efectiva nos muestra que la cultura nunca se conforma con las ligazones que se le han concedido hasta un momento dado, que pretende ligar entre sí a los miembros de la comunidad también libidinalmente, que se vale de todos los medios y promueve todos los caminos para establecer fuertes identificaciones entre ellos, moviliza en la máxima proporción una libido de meta inhibida a fin de fortalecer los lazos comunitarios mediante vínculos de amistad. Para cumplir estos propósitos es inevitable limitar la vida sexual. Pero aún no inteligimos la necesidad objetiva que esfuerza a la cultura por este camino y funda su oposición a la sexualidad. Ha de tratarse de un factor perturbador que todavía no hemos descubierto.

Uno de los reclamos ideales (como los hemos llamado)[2] de la sociedad culta puede ponernos sobre la pista. Dice: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»; es de difusión universal, y es por cierto más antiguo que el cristianismo, que lo presenta como su mayor título de orgullo; pero seguramente no es muy viejo: los seres humanos lo desconocían aun en épocas históricas. Adoptemos frente a él una actitud ingenua, como si lo escuchásemos por primera vez. En tal caso, no podremos sofocar un sentimiento de asombro y extrañeza. ¿Por qué deberíamos hacer eso? ¿De qué nos valdría? Pero, sobre todo, ¿cómo llevarlo a cabo? ¿Cómo sería posible? Mi amor es algo valioso para mí, no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas. Me impone deberes que tengo que disponerme a cumplir con sacrificios. Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera. (Prescindo de los beneficios que pueda brindarme, así como de su posible valor como objeto sexual para mí; estas dos clases de vínculo no cuentan para el precepto del amor al prójimo.) Y lo merece si en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como al ideal de mi propia persona; tengo que amarlo si es el hijo de mi amigo, pues el dolor del amigo, si a aquel le ocurriese una desgracia, sería también mi dolor, forzosamente participaría de él. Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo. Y hasta cometería una injusticia haciéndolo, pues mi amor se aquilata en la predilección por los míos, a quienes infiero una injusticia si pongo al extraño en un pie

2 [Cf. *supra*, pág. 93, y también «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908*d*), *AE*, **9**, pág. 178.]

de igualdad con ellos. Pero si debo amarlo con ese amor universal de que hablábamos, meramente porque también él es un ser de esta Tierra, como el insecto, como la lombriz, como la víbora, entonces me temo que le corresponderá un pequeño monto de amor, un monto que no puede ser tan grande como el que el juicio de la razón me autoriza a reservarme a mí mismo. ¿Por qué, pues, se rodea de tanta solemnidad un precepto cuyo cumplimiento no puede recomendarse como racional?

Y si considero mejor las cosas, hallo todavía otras dificultades. No es sólo que ese extraño es, en general, indigno de amor; tengo que confesar honradamente que se hace más acreedor a mi hostilidad, y aun a mi odio. No parece albergar el mínimo amor hacia mí, no me tiene el menor miramiento. Si puede extraer una ventaja, no tiene reparo alguno en perjudicarme, y ni siquiera se pregunta si la magnitud de su beneficio guarda proporción con el daño que me infiere. Más todavía: ni hace falta que ello le reporte utilidad; con que sólo satisfaga su placer, no se priva de burlarse de mí, de ultrajarme, calumniarme, exhibirme su poder; y mientras más seguro se siente él y más desvalido me encuentre yo, con certeza tanto mayor puedo esperar ese comportamiento suyo hacia mí. Y si se comporta de otro modo; si, siendo un extraño, me demuestra consideración y respeto, yo estoy dispuesto sin más, sin necesidad de precepto alguno, a retribuirle con la misma moneda. En efecto; yo no contradiría aquel grandioso mandamiento si rezara: «Ama a tu prójimo como tu prójimo te ama a ti». Hay un segundo mandamiento que me parece todavía menos entendible y desata en mí una revuelta mayor. Dice: «Ama a tus enemigos». Pero si lo pienso bien, no tengo razón para rechazarlo como si fuera una exigencia más grave. En el fondo, es lo mismo.[3]

En este punto creo escuchar, de una voz grave y digna, la admonición: «Justamente porque el prójimo no es digno de amor, sino tu enemigo, debes amarlo como a ti mismo».

[3] Un gran poeta puede permitirse expresar, al menos en broma, verdades psicológicas muy mal vistas. Así, Heine confiesa: «Yo tengo las intenciones más pacíficas. Mis deseos son: una modesta choza con techo de paja, pero un buen lecho, buena comida, leche y pan muy frescos; frente a la ventana, flores, y algunos hermosos árboles a mi puerta; y si el buen Dios quiere hacerme completamente dichoso, que me dé la alegría de que de esos árboles cuelguen seis o siete de mis enemigos. De todo corazón les perdonaré, muertos, todas las iniquidades que me hicieron en vida... Sí: uno debe perdonar a sus enemigos, pero no antes de que sean ahorcados». (Heine, *Gedanken und Einfälle* [sección I].)

Comprendo ahora; es un caso semejante al de «*Credo quia absurdum*».[4]

Ahora bien, es muy probable que el prójimo, si se lo exhortara a amarme como se ama a sí mismo, diera idéntica respuesta que yo y me rechazara con iguales fundamentos. No con idéntico derecho objetivo, según creo yo; pero lo mismo opinará él. Es verdad que entre las conductas de los seres humanos hay diferencias; la ética las califica de «buenas» y «malas» con prescindencia de las condiciones en que se produjeron. Hasta tanto no se supriman esas innegables diferencias, obedecer a los elevados reclamos de la ética importará un perjuicio a los propósitos de la cultura, puesto que lisa y llanamente discierne premios a la maldad. Uno no puede apartar de sí, en este punto, el recuerdo de lo acontecido en el Parlamento francés cuando se trataba la pena de muerte; un orador acababa de abogar apasionadamente en favor de su abolición: una tormenta de aplausos apoyó su discurso, hasta que desde la sala una voz prorrumpió en estas palabras: «*Que messieurs les assassins commencent!*».*

Tras todo esto, es un fragmento de realidad efectiva lo que se pretende desmentir; el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. «*Homo homini lupus*»:[5] ¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma? Esa agresión cruel aguarda por lo general una provocación, o sirve a un propósito diverso cuya meta también habría podido alcanzarse con métodos más benignos. Bajo circunstancias propicias, cuando están ausentes las fuerzas anímicas contrarias que suelen inhibirla, se exterioriza también espontáneamente, desenmascara a los seres humanos como bestias salvajes que ni siquiera respetan a los miembros de su propia especie. Quien evoque en su recuerdo el espanto

4 [Cf. *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *supra*, pág. 28. Freud vuelve a ocuparse del mandamiento «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» *infra*, pág. 138.]

* {«¡Que empiecen por hacerlo los señores asesinos!».}

5 [{«El hombre es el lobo del hombre».} Tomado de Plauto, *Asinaria*, II, iv, 88.]

de las invasiones bárbaras, las incursiones de los hunos, de los llamados mongoles bajo Gengis Khan y Tamerlán, la conquista de Jerusalén por los piadosos cruzados, y, ayer apenas, los horrores de la última Guerra Mundial, no podrá menos que inclinarse, desanimado, ante la verdad objetiva de esta concepción.

La existencia de esta inclinación agresiva que podemos registrar en nosotros mismos y con derecho presuponemos en los demás es el factor que perturba nuestros vínculos con el prójimo y que compele a la cultura a realizar su gasto [de energía]. A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución. El interés de la comunidad de trabajo no la mantendría cohesionada; en efecto, las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que unos intereses racionales. La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones. De ahí el recurso a métodos destinados a impulsarlos hacia identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida; de ahí la limitación de la vida sexual y de ahí, también, el mandamiento ideal de amar al prójimo como a sí mismo, que en la realidad efectiva sólo se justifica por el hecho de que nada contraría más a la naturaleza humana originaria. Pero con todos sus empeños, este afán cultural no ha conseguido gran cosa hasta ahora. La cultura espera prevenir los excesos más groseros de la fuerza bruta arrogándose el derecho de ejercer ella misma una violencia sobre los criminales, pero la ley no alcanza a las exteriorizaciones más cautelosas y refinadas de la agresión humana. Cada uno de nosotros termina por aventar como ilusiones las expectativas que alentó en su juventud respecto de los prójimos, y sabe por experiencia propia cuánto más difícil y dolorosa se le volvió la vida por la malevolencia de estos. Por consiguiente, sería injusto reprochar a la cultura su propósito de excluir la lucha y la competencia del quehacer humano. Ellas son sin duda indispensables, pero la condición de oponente no coincide necesariamente con la de enemigo; sólo deviene tal cuando se la toma como pretexto y se hace abuso de ella.

Los comunistas creen haber hallado el camino para la redención del mal. El ser humano es íntegramente bueno, rebosa de benevolencia hacia sus prójimos, pero la institución de la propiedad privada ha corrompido su naturaleza. La posesión de bienes privados confiere al individuo el

poder, y con él la tentación, de maltratar a sus semejantes; los desposeídos no pueden menos que rebelarse contra sus opresores, sus enemigos. Si se cancela la propiedad privada, si todos los bienes se declaran comunes y se permite participar en su goce a todos los seres humanos, desaparecerán la malevolencia y la enemistad entre los hombres. Satisfechas todas las necesidades, nadie tendrá motivos para ver en el otro su enemigo; todos se someterán de buena voluntad al trabajo necesario. No es de mi incumbencia la crítica económica al sistema comunista; no puedo indagar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y ventajosa.[6] Pero puedo discernir su premisa psicológica como una vana ilusión. Si se cancela la propiedad privada, se sustrae al humano gusto por la agresión uno de sus instrumentos; poderoso sin duda, pero no el más poderoso. Es que nada se habrá modificado en las desigualdades de poder e influencia de que la agresión abusa para cumplir sus propósitos; y menos aún en su naturaleza misma. La agresión no ha sido creada por la institución de la propiedad; reinó casi sin limitaciones en épocas primordiales cuando esta era todavía muy escasa, se la advierte ya en la crianza de los niños cuando la propiedad ni siquiera ha terminado de abandonar su forma anal primordial, constituye el trasfondo de todos los vínculos de amor y ternura entre los seres humanos, acaso con la única excepción del que une a una madre con su hijo varón.[7] Si se remueve el título personal sobre los bienes materiales, resta todavía el privilegio que dimana de las relaciones sexuales, privilegio que por fuerza será la fuente de la más intensa malquerencia y la hostilidad más violenta entre seres humanos de iguales derechos en todo lo demás. Y si también se lo suprimiera por medio de la total liberación de la vida sexual, eliminando en consecuencia a la familia, célula germinal de la cultura, ciertamente serían imprevisibles los nuevos cami-

[6] Quien en su juventud conoció por experiencia propia la amarga pobreza, así como la indiferencia y arrogancia de los acaudalados, debiera estar a salvo de la sospecha de ser incomprensivo y no mostrar buena voluntad ante la lucha por establecer la igualdad de riqueza entre los hombres, y lo que de esta deriva. Pero si esa lucha quiere invocar la igualdad de todos los hombres como exigencia abstracta de justicia, está expuesta a la objeción de que la naturaleza, al dotar a los individuos de aptitudes físicas y talentos intelectuales desiguales en extremo, ha establecido injusticias contra las cuales no hay salvación.

[7] [Cf. *Psicopatología de las masas y análisis del yo* (1921*c*), *AE*, **18**, pág. 96, *n*. 2. Freud hace un examen un poco más detenido de esto en la 33ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *AE*, **22**, pág. 124.]

nos que el desarrollo cultural emprendería; pero hay algo que es lícito esperar: ese rasgo indestructible de la naturaleza humana lo seguiría adonde fuese.

No es fácil para los seres humanos, evidentemente, renunciar a satisfacer esta su inclinación agresiva; no se sienten bien en esa renuncia. No debe menospreciarse la ventaja que brinda un círculo cultural más pequeño: ofrecer un escape a la pulsión en la hostilización a los extraños. Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión. En una ocasión me ocupé del fenómeno de que justamente comunidades vecinas, y aun muy próximas en todos los aspectos, se hostilizan y escarnecen: así, españoles y portugueses, alemanes del Norte y del Sur, ingleses y escoceses, etc.[8] Le di el nombre de «narcisismo de las pequeñas diferencias», que no aclara mucho las cosas. Pues bien; ahí se discierne una satisfacción relativamente cómoda e inofensiva de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita la cohesión de los miembros de la comunidad. Así, el pueblo judío, disperso por todo el orbe, tiene ganados loables méritos frente a las culturas de los pueblos que los hospedaron; lástima que todas las matanzas de judíos en la Edad Media no consiguieron hacer gozar a sus compatriotas cristianos de una paz y una seguridad mayores en esa época. Después que el apóstol Pablo hizo del amor universal por los hombres el fundamento de su comunidad cristiana, una consecuencia inevitable fue la intolerancia más extrema del cristianismo hacia quienes permanecían fuera; los romanos, que no habían fundado sobre el amor su régimen estatal, desconocían la intolerancia religiosa, y eso que entre ellos la religión era asunto del Estado, a su vez traspasado de religión. Tampoco fue un azar incomprensible que el sueño de un imperio germánico universal pidiera como complemento el antisemitismo, y parece explicable que el ensayo de instituir en Rusia una cultura comunista nueva halle su respaldo psicológico en la persecución al burgués. Uno no puede menos que preguntarse, con preocupación, qué harán los soviets después que hayan liquidado a sus burgueses.

Puesto que la cultura impone tantos sacrificios no sólo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella. De hecho, al hombre pri-

[8] [Cf. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*), *AE*, **18**, pág. 96, y «El tabú de la virginidad» (1918*a*), *AE*, **11**, pág. 195.]

mordial las cosas le iban mejor, pues no conocía limitación alguna de lo pulsional. En compensación, era ínfima su seguridad de gozar mucho tiempo de semejante dicha. El hombre culto ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad. Mas no olvidemos que en la familia primordial sólo el jefe gozaba de esa libertad pulsional; los otros vivían oprimidos como esclavos. Por tanto, en esa época primordial de la cultura era extrema la oposición entre una minoría que gozaba de sus ventajas y una mayoría despojada de ellas. En cuanto a los pueblos primitivos que hoy viven, la averiguación más cuidadosa nos ha enseñado que no es lícito envidiarlos por la libertad de su vida pulsional; está sometida a limitaciones de otra índole, pero acaso de mayor severidad que la del hombre culto moderno.

Cuando, con razón, objetamos al estado actual de nuestra cultura lo poco que satisface nuestras demandas de un régimen de vida que propicie la dicha; cuando, mediante una crítica despiadada, nos empeñamos en descubrir las raíces de su imperfección, ejercemos nuestro legítimo derecho y no por ello nos mostramos enemigos de la cultura. Nos es lícito esperar que poco a poco le introduciremos variantes que satisfagan mejor nuestras necesidades y tomen en cuenta aquella crítica. Pero acaso llegaremos a familiarizarnos con la idea de que hay dificultades inherentes a la esencia de la cultura y que ningún ensayo de reforma podrá salvar. Además de las tareas de la limitación de las pulsiones, para la cual estamos preparados, nos acecha el peligro de un estado que podríamos denominar «miseria psicológica de la masa».[9] Ese peligro amenaza sobre todo donde la ligazón social se establece principalmente por identificación recíproca entre los participantes, al par que individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de masa.[10] La actual situación de la cultura de Estados Unidos proporcionaría una buena oportunidad para estudiar ese perjuicio cultural temido. Pero resisto a la tentación de emprender la crítica de la cultura de ese país; no quiero dar la impresión de que yo mismo querría servirme de métodos norteamericanos.

9 [La expresión alemana «*psychologisches Elend*» parece estar vertiendo la de Janet, «*misère psychologique*», utilizada por este último para describir la ineptitud para la síntesis mental, ineptitud que según Janet era propia de los neuróticos.]

10 Cf. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*).

VI

En ninguno de mis trabajos he tenido como en este la sensación de exponer cosas archisabidas, gastar papel y tinta, y hacer trabajar al tipógrafo y al impresor meramente para referir cosas triviales. Por eso cojo al vuelo lo que al parecer ha resultado, a saber, que el reconocimiento de una pulsión de agresión especial, autónoma, implicaría una modificación de la doctrina psicoanalítica de las pulsiones. Se demostrará que no hay tal, que tan sólo se trata de dar mayor relieve a un giro consumado hace mucho tiempo y perseguirlo en sus consecuencias. El conjunto de la teoría analítica ha progresado lentamente; pero de todas sus piezas, la doctrina de las pulsiones es aquella donde más trabajosos resultaron los tanteos de avance.[1] Empero, era tan indispensable para el todo, que se debía poner algo en el lugar correspondiente. En el completo desconcierto de los comienzos, me sirvió como primer punto de apoyo el dicho de Schiller, el filósofo poeta: «hambre y amor» mantienen cohesionada la fábrica del mundo.[2] El hambre podía considerarse el subrogado de aquellas pulsiones que quieren conservar al individuo, en tanto que el amor pugna por alcanzar objetos; su función principal, favorecida de todas las maneras por la naturaleza, es la conservación de la especie. Así, al comienzo se contrapusieron pulsiones yoicas y pulsiones de objeto. Para designar la energía de estas últimas, y exclusivamente para ella, yo introduje el nombre de *libido*;[3] de este modo, la oposición corría entre las pulsiones yoicas y las pulsiones «libidinosas» del amor en sentido lato,[4] dirigidas al objeto. Una de estas pulsiones de objeto, la sádica, se destacaba sin duda por el hecho de

[1] [Se hallará un comentario sobre la historia de la teoría freudiana de las pulsiones en mi «Nota introductoria» a «Pulsiones y destinos de pulsión» (Freud, 1915*c*), *AE*, **14**, págs. 109 y sigs.]

[2] [En «Die Weltweisen».]

[3] [En el primero de sus trabajos sobre la neurosis de angustia (1895*b*), *AE*, **3**, pág. 102.]

[4] [Es decir, en el sentido en que Platón empleaba el término. Cf. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*), *AE*, **18**, pág. 94.]

que su meta no era precisamente amorosa, y aun era evidente que en muchos aspectos se anexaba a las pulsiones yoicas, no podía ocultar su estrecho parentesco con pulsiones de apoderamiento sin propósito libidinoso. Había ahí algo discordante, pero se lo pasó por alto; y a pesar de todo era evidente que el sadismo pertenecía a la vida sexual, pues el juego cruel podía sustituir al tierno. La neurosis se nos presentó como el desenlace de una lucha entre el interés de la autoconservación y las demandas de la libido: una lucha en que el yo había triunfado, mas al precio de graves sufrimientos y renuncias.

Todo analista concederá que lo expuesto ni siquiera hoy suena como un error hace tiempo superado. Sí se volvió indispensable una modificación cuando nuestra investigación avanzó de lo reprimido a lo represor, de las pulsiones de objeto al yo. En este punto fue decisiva la introducción del concepto de narcisismo, es decir, la intelección de que el yo mismo es investido con libido, y aun es su hogar originario y, por así decir, también su cuartel general.[5] Esta libido narcisista se vuelca a los objetos, deviniendo de tal modo libido de objeto, y puede volver a mudarse en libido narcisista. El concepto de narcisismo nos permitió aprehender analíticamente la neurosis traumática, así como muchas afecciones vecinas a las psicosis, y estas mismas. No hacía falta abandonar la interpretación de las neurosis de trasferencia como intentos del yo por defenderse de la sexualidad, pero el concepto de libido corrió peligro. Puesto que también las pulsiones yoicas eran libidinosas, por un momento pareció inevitable identificar libido con energía pulsional en general, como ya C. G. Jung había pretendido hacerlo anteriormente. Empero, en el trasfondo quedaba algo así como una certidumbre imposible de fundar todavía, y era que las pulsiones no pueden ser todas de la misma clase. Di el siguiente paso en *Más allá del principio de placer* (1920*g*), cuando por primera vez caí en la cuenta de la compulsión de repetición y del carácter conservador de la vida pulsional. Partiendo de especulaciones acerca del comienzo de la vida, y de paralelos biológicos, extraje la conclusión de que además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores,[6] debía

5 [Véase al respecto mi «Apéndice B» al final de *El yo y el ello* (Freud, 1923*b*), *AE*, **19**, pág. 63.]

6 Es llamativa, y puede convertirse en punto de partida de ulteriores indagaciones, la oposición que de este modo surge entre la tendencia de Eros a la extensión incesante y la universal naturaleza conservadora de las pulsiones.

de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al Eros, una pulsión de muerte; y la acción eficaz conjugada y contrapuesta de ambas permitía explicar los fenómenos de la vida. Ahora bien, no era fácil pesquisar la actividad de esta pulsión de muerte que habíamos supuesto. Las exteriorizaciones del Eros eran harto llamativas y ruidosas; cabía pensar que la pulsión de muerte trabajaba muda dentro del ser vivo en la obra de su disolución, pero desde luego eso no constituía una prueba. Más lejos nos llevó la idea de que una parte de la pulsión se dirigía al mundo exterior, y entonces salía a la luz como pulsión a agredir y destruir. Así la pulsión sería compelida a ponerse al servicio del Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a un otro, animado o inanimado, y no a su sí-mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia afuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la autodestrucción, por lo demás siempre presente. Al mismo tiempo, a partir de este ejemplo podía colegirse que las dos variedades de pulsiones rara vez —quizá nunca— aparecían aisladas entre sí, sino que se ligaban en proporciones muy variables, volviéndose de ese modo irreconocibles para nuestro juicio. En el sadismo, notorio desde hacía tiempo como pulsión parcial de la sexualidad, se estaba frente a una liga de esta índole, particularmente fuerte, entre la aspiración de amor y la pulsión de destrucción; y en su contraparte, el masoquismo, frente a una conexión de la destrucción dirigida hacia adentro con la sexualidad, conexión en virtud de la cual se volvía hasta llamativa y conspicua esa aspiración de ordinario no perceptible.

El supuesto de la pulsión de muerte o de destrucción tropezó con resistencia aun dentro de círculos analíticos; sé que muchas veces se prefiere atribuir todo lo que se encuentra de amenazador y hostil en el amor a una bipolaridad originaria de su naturaleza misma. Al comienzo yo había sustentado sólo de manera tentativa las concepciones aquí desarrolladas,[7] pero en el curso del tiempo han adquirido tal poder sobre mí que ya no puedo pensar de otro modo. Opino que en lo teórico son incomparablemente más útiles que cualesquiera otras posibles: traen aparejada esa simplificación sin descuido ni forzamiento de los hechos a que aspiramos en el trabajo científico. Admito que en el sadismo y el masoquismo hemos tenido siempre ante nuestros

[7] [Cf. *Más allá del principio de placer* (1920g), *AE*, **18**, pág. 58.]

ojos las exteriorizaciones de la pulsión de destrucción, dirigida hacia afuera y hacia adentro, con fuerte liga de erotismo; pero ya no comprendo que podamos pasar por alto la ubicuidad de la agresión y destrucción no eróticas, y dejemos de asignarle la posición que se merece en la interpretación de la vida. (En efecto, la manía de destrucción dirigida hacia adentro se sustrae casi siempre de la percepción cuando no está coloreada de erotismo.) Recuerdo mi propia actitud defensiva cuando por primera vez emergió en la bibliografía psicoanalítica la idea de la pulsión de destrucción, y el largo tiempo que hubo de pasar hasta que me volviera receptivo para ella.[8] Me asombra menos que otros mostraran —y aun muestren— la misma desautorización. En efecto, a los niñitos no les gusta oír [9] que se les mencione la inclinación innata del ser humano al «mal», a la agresión, la destrucción y, con ellas, también a la crueldad. Es que Dios los ha creado a imagen y semejanza de su propia perfección, y no se quiere admitir cuán difícil resulta conciliar la indiscutible existencia del mal —a pesar de las protestas de la Christian Science— con la omnipotencia o la bondad infinita de Dios. El Diablo sería el mejor expediente para disculpar a Dios, desempeñaría el mismo papel de deslastre económico que los judíos en el mundo del ideal ario. Pero, aun así, pueden pedírsele cuentas a Dios por la existencia del Diablo, como por la del mal, que el Diablo corporiza. En vista de tales dificultades, es aconsejable que cada quien haga una profunda reverencia, en el lugar oportuno, ante la naturaleza profundamente ética del ser humano; eso lo ayuda a uno a ser bien visto por todos, y a que le disimulen muchos pecadillos.[10]

8 [Véanse los comentarios que hago al respecto en mi «Introducción», *supra*, págs. 62 y sigs.]

9 [«*Denn die Kindlein, Sie hören es nicht gerne*»; cita tomada del poema de Goethe, «Die Ballade vom vertriebenen und heimgekehrten Grafen».]

10 Un efecto particularmente convincente produce la identificación del principio del mal con la pulsión de destrucción en el Mefistófeles de Goethe:

> «...pues todo lo que nace
> digno es de destruirse; por eso,
> mejor sería que no hubiera nacido;
> así, lo que vosotros llamáis pecado,
> destrucción, lo malo, en suma,
> ese es el elemento a mí adecuado».

El propio Diablo no menciona como su oponente a lo sagrado, al bien, sino a la fuerza de la naturaleza para engendrar, para multiplicar la vida, o sea, al Eros:

El nombre de libido puede aplicarse nuevamente a las exteriorizaciones de fuerza del Eros, a fin de separarlas de la energía de la pulsión de muerte.[11] Corresponde admitir que cuando esta última no se trasluce a través de la liga con el Eros, resulta muy difícil de aprehender; se la colige sólo como un saldo tras el Eros, por así decir, y se nos escapa. En el sadismo, donde ella tuerce a su favor la meta erótica, aunque satisfaciendo plenamente la aspiración sexual, obtenemos la más clara intelección de su naturaleza y de su vínculo con el Eros. Pero aun donde emerge sin propósito sexual, incluso en la más ciega furia destructiva, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en la medida en que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia. Atemperada y domeñada, inhibida en su meta, la pulsión de destrucción, dirigida a los objetos, se ve forzada a procurar al yo la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio sobre la naturaleza. Puesto que la hipótesis de esa pulsión descansa esencialmente en razones teóricas, es preciso admitir que no se encuentra del todo a salvo de objeciones teóricas. Pero es así como nos aparece en este momento, dado el estado actual de nuestras intelecciones; la investigación y la reflexión futuras aportarán, a no dudarlo, la claridad decisiva.

Entonces, para todo lo que sigue me sitúo en este punto de vista: la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano. Y retomando el hilo del discurso [pág. 109], sostengo que la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso. En algún momento de esta indagación [pág. 95] se nos impuso la idea de que la cultura es un proceso particular que abarca a la humanidad toda en su trascurrir, y seguimos cautivados por esa idea. Ahora agregamos que sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad. Por qué deba acontecer así, no lo

---

«De la tierra, del aire y de las aguas
se desprenden miles de gérmenes
en lo seco y lo húmedo, lo cálido y lo frío,
y si no me hubiera reservado las llamas,
nada tendría propiamente para mí».

[Ambos fragmentos pertenecen a Goethe, *Fausto*, parte I, escena 3. Se hace una alusión circunstancial al segundo de ellos en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 100.]

[11] Nuestra concepción actual puede enunciarse aproximadamente así: En cada exteriorización pulsional participa la libido, pero no todo en ella es libido.

sabemos; sería precisamente la obra del Eros.[12] Esas multitudes de seres humanos deben ser ligados libidinosamente entre sí; la necesidad sola, las ventajas de la comunidad de trabajo, no los mantendrían cohesionados. Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno del universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consuma en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana.[13] ¡Y esta es la gigantomaquia que nuestras niñeras pretenden apaciguar con el «arrorró del cielo»![14]

[12] [Cf. *Más allá del principio de placer* (1920*g*), *passim.*]

[13] Probablemente agregando esto: tal como debió configurarse a partir de cierto acontecimiento que aún nos resta colegir.

[14] [«*Eiapopeia vom Himmel*»; cita tomada del poema de Heine, *Deutschland*, sección I.]

VII

¿Por qué nuestros parientes, los animales, no exhiben una lucha cultural semejante? Pues no lo sabemos. Muy probablemente, algunos de ellos, como las abejas, hormigas, termitas, han bregado durante miles de siglos hasta hallar esas instituciones estatales, esa distribución de las funciones, esa limitación de los individuos que hoy admiramos en ellos. Es característico de nuestra situación presente que nuestro sentimiento nos diga que no nos consideraríamos dichosos en ninguno de esos Estados animales y en ninguno de los papeles que en ellos se asigna al individuo. En otras especies acaso se haya llegado a un equilibrio temporario entre los influjos del mundo circundante {*Umwelt*} y las pulsiones que libran combate en el interior de ellas, y, de esta manera, a una detención del desarrollo. En el caso de los hombres primordiales, probablemente un nuevo embate de la libido provocó de contragolpe una renovada renuencia de la pulsión de destrucción. Pero no hay que preguntar demasiado acerca de cosas que todavía no tienen respuesta.

Nos acude otra pregunta más cercana. ¿De qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva, acaso para erradicar la agresión contrariante? Ya hemos tomado conocimiento de algunos de esos métodos, pero al parecer no de los más importantes. Podemos estudiarlos en la historia evolutiva del individuo. ¿Qué le pasa para que se vuelva inocuo su gusto por la agresión? Algo muy asombroso que no habíamos colegido, aunque es obvio. La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como «conciencia moral», está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos «conciencia de culpa» a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de

castigo.[1] Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada.

Las ideas que el analista se forma acerca de la génesis del sentimiento de culpa no son las corrientes entre los psicólogos; es verdad que tampoco a él le resulta fácil dar razón de dicha génesis. En primer lugar, si se pregunta cómo alguien puede llegar a tener un sentimiento de culpa, se recibe una respuesta que no admite contradicción: uno se siente culpable (los creyentes dicen: en pecado) cuando ha hecho algo que discierne como «malo». Pero enseguida se advierte lo poco que ayuda semejante respuesta. Acaso, tras vacilar un tanto, se agregue que puede considerarse culpable también quien no ha hecho nada malo, pero discierne en sí el mero propósito de obrar de ese modo; y entonces se preguntará por qué el propósito se considera aquí equivalente a la ejecución. No obstante, ambos casos presuponen que ya se haya discernido al mal como reprobable, como algo que no debe ejecutarse. ¿Cómo se llega a esa resolución? Es lícito desautorizar la existencia de una capacidad originaria, por así decir natural, de diferenciar el bien del mal. Evidentemente, malo no es lo dañino o perjudicial para el yo; al contrario, puede serlo también lo que anhela y le depara contento. Entonces, aquí se manifiesta una influencia ajena; ella determina lo que debe llamarse malo y bueno. Librado a la espontaneidad de su sentir, el hombre no habría seguido ese camino; por tanto, ha de tener un motivo para someterse a ese influjo ajeno. Se lo descubre fácilmente en su desvalimiento y dependencia de otros; su mejor designación sería: angustia frente a la pérdida de amor. Si pierde el amor del otro, de quien depende, queda también desprotegido frente a diversas clases de peligros, y sobre todo frente al peligro de que este ser hiperpotente le muestre su superioridad en la forma del castigo. Por consiguiente, lo malo es, en un comienzo, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida de amor; y es preciso evitarlo por la angustia frente a esa pérdida. De acuerdo con ello, importa poco que ya se haya hecho lo malo, o sólo se lo quiera hacer; en ambos casos, el peligro se cierne solamente cuando la autoridad lo descubre, y ella se comportaría de manera semejante en los dos.

Suele llamarse a este estado «mala conciencia», pero en

[1] [Cf. «El problema económico del masoquismo» (1924*c*), *AE*, **19**, pág. 172.]

verdad no merece tal nombre, pues es manifiesto que en ese grado la conciencia de culpa no es sino angustia frente a la pérdida de amor, angustia «social». En el niño pequeño la situación nunca puede ser otra; pero es también la de muchos adultos, apenas modificada por el hecho de que la comunidad humana global remplaza en ellos al padre o a ambos progenitores. Por eso se permiten habitualmente ejecutar lo malo que les promete cosas agradables cuando están seguros de que la autoridad no se enterará o no podrá hacerles nada, y su angustia se dirige sólo a la posibilidad de ser descubiertos.[2] Este es el estado de cosas con que, en general, debe contar la sociedad de nuestros días.

Sólo sobreviene un cambio importante cuando la autoridad es interiorizada por la instauración de un superyó. Con ello los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo grado {estadio}; en el fondo, únicamente entonces corresponde hablar de conciencia moral y sentimiento de culpa.[3] En ese momento desaparece la angustia frente a la posibilidad de ser descubierto, y también, por completo, el distingo entre hacer el mal y quererlo; en efecto, ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos. La situación parece haber dejado de ser seria en lo objetivo {*real*}, pues se creería que el superyó no tiene motivo alguno para maltratar al yo, con quien se encuentra en íntima copertenencia. Pero el influjo del proceso genético, que deja sobrevivir a lo pasado y superado, se exterioriza en el hecho de que en el fondo las cosas quedan como al principio. El superyó pena al yo pecador con los mismos sentimientos de angustia, y acecha oportunidades de hacerlo castigar por el mundo exterior.

En este segundo grado de su desarrollo, la conciencia moral presenta una peculiaridad que era ajena al primero y ya no es fácil de explicar:[4] se comporta con severidad y desconfianza tanto mayores cuanto más virtuoso es el individuo, de suerte que en definitiva justamente aquellos que

[2] Piénsese en el famoso «Mandarín» de Rousseau. [El problema planteado por Rousseau fue enunciado en detalle por Freud en «De guerra y muerte» (1915*b*), *AE*, **14**, pág. 299.]

[3] Todo lector inteligente comprenderá y tendrá en cuenta que en esta exposición panorámica separamos de manera tajante lo que en la realidad efectiva se consuma en transiciones graduales, y que no se trata sólo de la existencia de un superyó, sino de su intensidad relativa y su esfera de influencia. Lo dicho hasta aquí acerca de la conciencia moral y la culpa es de todos conocido y casi indiscutible.

[4] [Esta paradoja ya había sido estudiada por Freud con anterioridad, por ejemplo en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 54-5, donde se suministran otras referencias.]

se han acercado más a la santidad[5] son los que más acerbamente se reprochan su condición pecaminosa. Así la virtud pierde una parte de la recompensa que se le promete; el yo obediente y austero no goza de la confianza de su mentor y, a lo que parece, se esfuerza en vano por granjeársela. En este punto se estará dispuesto a objetar: he ahí unas dificultades amañadas de manera artificial. Se dirá que una conciencia moral más severa y vigilante es el rasgo característico del hombre virtuoso, y que si los santos se proclaman pecadores no lo harían sin razón, considerando las tentaciones de satisfacción pulsional a que están expuestos en medida particularmente elevada, puesto que, como bien se sabe, una denegación continuada tiene por efecto aumentar las tentaciones, que, cuando se las satisface de tiempo en tiempo, ceden al menos provisionalmente. Otro hecho que pertenece también al ámbito de problemas —tan rico— de la ética es que la mala fortuna, vale decir, una frustración exterior, promueve en muy grande medida el poder de la conciencia moral dentro del superyó. Mientras al individuo le va bien, su conciencia moral es clemente y permite al yo emprender toda clase de cosas; cuando lo abruma la desdicha, el individuo se mete dentro de sí, discierne su pecaminosidad, aumenta las exigencias de su conciencia moral, se impone abstinencias y se castiga mediante penitencias.[6] Pueblos enteros se han comportado y se siguen comportando de ese modo. Pero esto se explica cómodamente a partir del grado infantil, originario, de la conciencia moral, grado que, por consiguiente, no es abandonado tras la introyección en el superyó, sino que persiste junto a ella y tras ella. El destino es visto como sustituto de la instancia parental; si se es desdichado, ello significa que ya no se es amado por esos poderes supremos y, bajo la amenaza de esta pérdida de amor, uno se inclina de nuevo ante la subrogación de los progenitores en el superyó, que en la época dichosa se pre-

[5] [«*Heiligkeit*»; este término fue objeto de consideraciones en otros trabajos de Freud; cf. «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908*d*), *AE*, **9**, pág. 187, y *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *AE*, **23**, págs. 116-8.]

[6] De esta intensificación de la moral por el infortunio trata Mark Twain en un precioso cuento, *The First Melon I ever Stole* {El primer melón que robé}. Por azar, ese primer melón no estaba maduro. Escuché al propio Twain contarlo en una conferencia. Tras enunciar su título, interrumpió el relato y se preguntó, como dudando: «*Was it the first?*» {«¿Fue el primero?»}. Todo estaba dicho. El primero no había sido el único. [Esta última oración fue agregada en 1931. — En una carta dirigida a Fliess el 9 de febrero de 1898, Freud le informaba que había asistido a una conferencia de Mark Twain días atrás (Freud, 1950*a*, Carta 83).]

tendió descuidar. Esto es particularmente nítido si en sentido estrictamente religioso se discierne en el destino sólo la expresión de la voluntad divina. El pueblo de Israel se había considerado hijo predilecto de Dios, y cuando el gran Padre permitió que se abatiera sobre su pueblo desdicha tras desdicha, él no se apartó de aquel vínculo ni dudó del poder y la justicia de Dios, sino que produjo los profetas, que le pusieron por delante su pecaminosidad, y a partir de su conciencia de culpa creó los severísimos preceptos de su religión sacerdotal.[7] ¡Qué distinto se comportan los primitivos! Cuando les sobreviene una desdicha, no se atribuyen la culpa: la imputan al fetiche, que manifiestamente no hizo lo debido, y lo aporrean en vez de castigarse a sí mismos.

Entonces, hemos tomado noticia de dos diversos orígenes del sentimiento de culpa: la angustia frente a la autoridad y, más tarde, la angustia frente al superyó. La primera compele a renunciar a satisfacciones pulsionales; la segunda esfuerza, además, a la punición, puesto que no se puede ocultar ante el superyó la persistencia de los deseos prohibidos. Nos hemos enterado además del modo en que se puede comprender la severidad del superyó, vale decir, el reclamo de la conciencia moral. Simplemente, es continuación de la severidad de la autoridad externa, relevada y en parte sustituida por ella. Ahora vemos el nexo entre la renuncia de lo pulsional y la conciencia moral. Originariamente, en efecto, la renuncia de lo pulsional es la consecuencia de la angustia frente a la autoridad externa; se renuncia a satisfacciones para no perder su amor. Una vez operada esa renuncia, se está, por así decir, a mano con ella; no debería quedar pendiente, se supone, sentimiento de culpa alguno. Es diverso lo que ocurre en el caso de la angustia frente al superyó. Aquí la renuncia de lo pulsional no es suficiente, pues el deseo persiste y no puede esconderse ante el superyó. Por tanto, pese a la renuncia consumada sobrevendrá un sentimiento de culpa, y es esta una gran desventaja económica de la implantación del superyó o, lo que es lo mismo, de la formación de la conciencia moral. Ahora la renuncia de lo pulsional ya no tiene un efecto satisfactorio pleno; la abstención virtuosa ya no es recompensada por la seguridad del amor; una desdicha que amenazaba desde afuera —pérdida de amor y castigo de parte de la autoridad externa— se ha trocado en una desdicha interior permanente, la tensión de la conciencia de culpa.

[7] [En *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1939*a*) se hacen consideraciones mucho más extensas sobre la relación del pueblo de Israel con su Dios.]

Estas constelaciones son tan enmarañadas y al mismo tiempo tan importantes que, a riesgo de repetirme, quiero abordarlas todavía desde otro ángulo. La secuencia temporal sería, entonces: primero, renuncia de lo pulsional como resultado de la angustia frente a la agresión de la autoridad externa —pues en eso desemboca la angustia frente a la pérdida del amor, ya que el amor protege de esa agresión punitiva—; después, instauración de la autoridad interna, renuncia de lo pulsional a consecuencia de la angustia frente a ella, angustia de la conciencia moral.[8] En el segundo caso, hay igualación entre la mala acción y el propósito malo; de ahí la conciencia de culpa, la necesidad de castigo. La agresión de la conciencia moral conserva la agresión de la autoridad. Hasta allí todo se ha vuelto claro; pero, ¿dónde resta espacio para el refuerzo de la conciencia moral bajo la influencia de la desdicha (de la renuncia impuesta desde afuera), para la extraordinaria severidad que alcanza la conciencia moral en los mejores y más obedientes? Ya hemos dado explicaciones de ambas particularidades, pero probablemente quedó la impresión de que ellas no llegaban al fondo, dejaban un resto sin explicar. Para zanjar la cuestión, en este punto interviene una idea que es exclusiva del psicoanálisis y ajena al modo de pensar ordinario de los seres humanos. Y ella es de tal índole que nos permite comprender cómo todo el asunto debía por fuerza presentársenos tan confuso e impenetrable. Es esta: Al comienzo, la conciencia moral (mejor dicho: la angustia, que más tarde deviene conciencia moral) es por cierto causa de la renuncia de lo pulsional, pero esa relación se invierte después. Cada renuncia de lo pulsional deviene ahora una fuente dinámica de la conciencia moral; cada nueva renuncia aumenta su severidad e intolerancia, y estaríamos tentados de profesar una tesis paradójica, con que sólo pudiéramos armonizarla mejor con la historia genética de la conciencia moral tal como ha llegado a sernos notoria; hela aquí: La conciencia moral es la consecuencia de la renuncia de lo pulsional; de otro modo: La renuncia de lo pulsional (impuesta a nosotros desde afuera) crea la conciencia moral, que después reclama más y más renuncias.

En verdad no es tan grande la contradicción de esta tesis respecto de la enunciada génesis de la conciencia moral, y vemos un camino para amenguarla más. A fin de facilitar la exposición, tomemos el ejemplo de la pulsión de agre-

8 [Este tema ya había sido tocado en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, pág. 122.]

sión y supongamos que en estas constelaciones se trata siempre de una renuncia a la agresión. Desde luego, sólo está destinado a ser un supuesto provisional. El efecto que la renuncia de lo pulsional ejerce sobre la conciencia moral se produce, entonces, del siguiente modo: cada fragmento de agresión de cuya satisfacción nos abstenemos es asumido por el superyó y acrecienta su agresión (contra el yo). Hay algo que no armoniza bien con esto, a saber: que la agresión originaria poseída por la conciencia moral es continuación de la severidad de la autoridad externa, o sea, nada tiene que ver con una renuncia. Pero eliminamos esta discordancia si suponemos otro origen para esta primera dotación agresiva del superyó. Respecto de la autoridad que estorba al niño las satisfacciones primeras, pero que son también las más sustantivas, tiene que haberse desarrollado en él un alto grado de inclinación agresiva, sin que interese la índole de las resignaciones de pulsión exigidas. Forzosamente, el niño debió renunciar a la satisfacción de esta agresión vengativa. Salva esta difícil situación económica por la vía de mecanismos consabidos: acoge dentro de sí por identificación esa autoridad inatacable, que ahora deviene el superyó y entra en posesión de toda la agresión que, como hijo, uno de buena gana habría ejercido contra ella. El yo del hijo tiene que contentarse con el triste papel de la autoridad —del padre— así degradada. Es una inversión de la situación, como es tan frecuente: «Si yo fuera el padre y tú el hijo, te maltrataría». El vínculo entre superyó y yo es el retorno, desfigurado por el deseo, de vínculos objetivos {*real*} entre el yo todavía no dividido y un objeto exterior. También esto es típico. Ahora bien, la diferencia esencial consiste en que la severidad originaria propia del superyó no es —o no es tanto— la que se ha experimentado de parte de ese objeto o la que se le ha atribuido, sino que subroga la agresión propia contra él. Si esto es correcto, es lícito aseverar que efectivamente la conciencia moral ha nacido en el comienzo por la sofocación de una agresión y en su periplo ulterior se refuerza por nuevas sofocaciones de esa índole.

Pero, ¿cuál de estas dos concepciones es la justa? ¿La primera, que nos pareció tan incuestionable desde el punto de vista genético, o esta de ahora, que redondea la teoría tan oportunamente? Es evidente —también según el testimonio de la observación directa— que ambas están justificadas; no se disputan el campo, y aun coinciden en un punto: en efecto, la agresión vengativa del hijo es co-mandada por la medida de la agresión punitoria que espera del padre.

Ahora bien, la experiencia enseña que la severidad del superyó desarrollado por un niño en modo alguno espeja la severidad del trato que ha experimentado.[9] Parece independiente de ella, pues un niño que ha recibido una educación blanda puede adquirir una conciencia moral muy severa. Empero, sería incorrecto pretender exagerar esa independencia; no es difícil convencerse de que la severidad de la educación ejerce fuerte influjo también sobre la formación del superyó infantil. Cabe consignar también que en la formación del superyó y en la génesis de la conciencia moral cooperan factores constitucionales congénitos, así como influencias del medio, del contorno objetivo {*real*}; y esto en modo alguno es sorprendente, sino la condición etiológica universal de todos los procesos de esta índole.[10]

Puede decirse también que si el niño reacciona con una agresión hiperintensa y una correspondiente severidad del superyó frente a las primeras grandes frustraciones {denegaciones} pulsionales, en ello obedece a un arquetipo filogenético y sobrepasa la reacción justificada en lo actual, pues el padre de la prehistoria era por cierto temible y era lícito atribuirle la medida más extrema de agresión. Así, pasando de la historia evolutiva individual a la filogenética, se aminora todavía más la diferencia entre las dos concepciones de la génesis de la conciencia moral. Pero a cambio de ello surge una nueva diferencia sustantiva entre ambos procesos. No podemos prescindir de la hipótesis de que el sentimiento de culpa de la humanidad desciende del complejo de Edipo y se adquirió a raíz del parricidio perpetrado por la unión de hermanos.[11] Y en ese tiempo no se sofocó una agresión, sino que se la ejecutó: la misma agresión cuya sofocación en el hijo está destinada a ser la

[9] Como lo han destacado correctamente Melanie Klein y otros autores ingleses.

[10] Franz Alexander, en su *Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit* (1927), ha formulado acertados juicios —retomando el estudio de Aichhorn sobre la juventud desamparada [1925]— con respecto a los dos tipos principales de métodos patógenos de educación: la severidad excesiva y el consentimiento. El padre «desmedidamente blando e indulgente» ocasionará en el niño la formación de un superyó hipersevero, porque ese niño, bajo la impresión del amor que recibe, no tiene otra salida para su agresión que volverla hacia adentro. En el niño desamparado, educado sin amor, falta la tensión entre el yo y el superyó, y toda su agresión puede dirigirse hacia afuera. Por lo tanto, si se prescinde de un factor constitucional que cabe admitir, es lícito afirmar que la conciencia moral severa es engendrada por la cooperación de dos influjos vitales: la frustración pulsional, que desencadena la agresión, y la experiencia de amor, que vuelve esa agresión hacia adentro y la trasfiere al superyó.

[11] [*Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, pág. 145.]

fuente del sentimiento de culpa. No me asombraría que en este punto un lector prorrumpiera con enojo: «¡Conque es del todo indiferente que se asesine o no al padre, pues de cualquier modo se adquirirá un sentimiento de culpa! Cabe permitirse ciertas dudas. O bien es falso que el sentimiento de culpa provenga de agresiones sofocadas, o toda la historia del parricidio es una novela y, entre los hombres primordiales, los hijos no mataron a su padre con mayor frecuencia de lo que suelen hacerlo hoy. Por lo demás, si no se trata de una novela, sino de una historia verosímil, se estaría frente a un caso en que acontece lo que todo el mundo espera, a saber, que uno se siente culpable porque ha hecho efectiva y realmente algo que es injustificable. Y de esto, que es asunto de todos los días, el psicoanálisis nos queda debiendo la explicación».

Ello es verdad y debe repararse. Además, no es un gran secreto. Si uno tiene un sentimiento de culpa tras infringir algo y por eso mismo, más bien debería llamarlo *arrepentimiento.* Tal sentimiento se refiere sólo a un acto, y desde luego presupone que antes de cometerlo existía ya una *conciencia moral*, la disposición a sentirse culpable. Un arrepentimiento semejante, entonces, en nada podría ayudarnos a descubrir el origen de la conciencia moral y del sentimiento de culpa. He aquí el curso que de ordinario siguen estos casos cotidianos: una necesidad pulsional ha adquirido una potencia suficiente para satisfacerse a pesar de la conciencia moral, que solamente está limitada en la suya; y luego de que la necesidad logra eso, su natural debilitamiento permite que se restablezca la anterior relación de fuerzas. Por ello el psicoanálisis hace bien en excluir de estas elucidaciones el caso de sentimiento de culpa por arrepentimiento, no importa con cuánta frecuencia se produzca ni cuán grande sea su significación práctica.

Pero si se hace remontar el humano sentimiento de culpa al asesinato del padre primordial, ¿no fue ese un claro caso de «arrepentimiento», y no vale para aquel tiempo el presupuesto de una conciencia moral y un sentimiento de culpa anteriores al acto? ¿De dónde provino el arrepentimiento? Es evidente que este caso debe esclarecernos el secreto del sentimiento de culpa y poner término a nuestras perplejidades. Y opino que en efecto lo hará. Ese arrepentimiento fue el resultado de la originaria ambivalencia de sentimientos hacia el padre; los hijos lo odiaban, pero también lo amaban; satisfecho el odio tras la agresión, en el arrepentimiento por el acto salió a la luz el amor; por vía de identificación con el padre, instituyó el superyó, al que

confirió el poder del padre a modo de castigo por la agresión perpetrada contra él, y además creó las limitaciones destinadas a prevenir una repetición del crimen. Y como la inclinación a agredir al padre se repitió en las generaciones siguientes, persistió también el sentimiento de culpa, que recibía un nuevo refuerzo cada vez que una agresión era sofocada y trasferida al superyó. Ahora, creo, asimos por fin dos cosas con plena claridad: la participación del amor en la génesis de la conciencia moral, y el carácter fatal e inevitable del sentimiento de culpa. No es decisivo, efectivamente, que uno mate al padre o se abstenga del crimen; en ambos casos uno por fuerza se sentirá culpable, pues el sentimiento de culpa es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la lucha eterna entre el Eros y la pulsión de destrucción o de muerte. Y ese conflicto se entabla toda vez que se plantea al ser humano la tarea de la convivencia; mientras una comunidad sólo conoce la forma de la familia, aquel tiene que exteriorizarse en el complejo de Edipo, introducir la conciencia moral, crear el primer sentimiento de culpa. Si se ensaya una ampliación de esa comunidad, ese mismo conflicto se prolonga en formas que son dependientes del pasado, se refuerza y trae como consecuencia un ulterior aumento del sentimiento de culpa. Puesto que la cultura obedece a una impulsión erótica interior, que ordena a los seres humanos unirse en una masa estrechamente atada, sólo puede alcanzar esta meta por la vía de un refuerzo siempre creciente del sentimiento de culpa. Lo que había empezado en torno del padre se consuma en torno de la masa. Y si la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa es inescindible de ella, como resultado del conflicto innato de ambivalencia, como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte; y lo es, acaso, hasta cimas que pueden serle difícilmente soportables al individuo. Le viene a uno a la memoria la sobrecogedora acusación del gran poeta a los «poderes celestiales»:

> «Nos ponéis en medio de la vida,
> dejáis que la pobre criatura se llene de culpas:
> luego a su cargo le dejáis la pena;
> pues toda culpa se paga sobre la Tierra».[12]

12 Una de las canciones del arpista en *Wilhelm Meister*, de Goethe. [Los dos primeros versos fueron citados por Freud como asociación ante un fragmento de uno de sus propios sueños en *Sobre el sueño* (1901*a*), *AE*, **5**, págs. 621 y 623.]

Y uno bien puede suspirar por el saber que es dado a ciertos hombres: espigan sin trabajo, del torbellino de sus propios sentimientos, las intelecciones más hondas hacia las cuales los demás, nosotros todos, hemos debido abrirnos paso en medio de una incertidumbre torturante y a través de unos desconcertados tanteos.

VIII

Llegado al final de semejante camino, el autor tiene que pedir disculpas a sus lectores por no haber sido para ellos un diestro guía y ahorrarles la vivencia de trayectos yermos y trabajosas sendas. No hay ninguna duda de que se podría haberlo hecho mejor. Ensayaré, con posterioridad, algún resarcimiento.

En primer lugar, conjeturo en los lectores la impresión de que las elucidaciones sobre el sentimiento de culpa hacen saltar los marcos de este ensayo, al apropiarse de un espacio excesivo y marginar su restante contenido, con el que no siempre mantienen un nexo estrecho. Acaso haya perjudicado el edificio del ensayo, pero ello responde enteramente al propósito de situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa.[1] Lo que sigue sonando extraño aún en ese enunciado, que es el resultado final de nuestra indagación, probablemente se reconduzca al nexo del sentimiento de culpa con la conciencia {*Bewusstsein*}, nexo curiosísimo e incomprensible aún. En los casos de arrepentimiento comunes, que consideramos normales, se hace perceptible a la con-

[1] «Así, la conciencia moral nos vuelve a todos cobardes...».
Que se oculte al joven el papel que la sexualidad cumplirá en su vida no es el único reproche que puede dirigirse a la educación de hoy. Yerra, además, por no prepararlo para la agresión cuyo objeto está destinado a ser. Cuando lanza a los jóvenes en medio de la vida con una orientación psicológica tan incorrecta, la educación se comporta como si se dotara a los miembros de una expedición al polo de ropas de verano y mapas de los lagos de Italia septentrional. Es evidente aquí que no se hace un buen uso de los reclamos éticos. La severidad de estos no sufriría gran daño si la educación dijera: «Así deberían ser los seres humanos para devenir dichosos y hacer dichosos a los demás; pero hay que tener en cuenta que no son así». En lugar de ello, se hace creer a los jóvenes que todos los demás *cumplen los preceptos éticos, vale decir, son virtuosos.* En esto se funda la exigencia de que ellos lo sean también.

ciencia con bastante nitidez; por cierto, estamos habituados a decir «conciencia de culpa» en vez de sentimiento de culpa. El estudio de las neurosis, al que debemos las más valiosas indicaciones para la comprensión de lo normal, nos ofrece constelaciones contradictorias. En una de esas afecciones, la neurosis obsesiva, el sentimiento de culpa se impone expreso a la conciencia, gobierna el cuadro patológico así como la vida de los enfermos, y apenas si admite otros elementos junto a sí. Pero en la mayoría de los otros casos y formas de neurosis permanece por entero inconciente, sin que por ello los efectos que exterioriza sean desdeñables. Los enfermos no nos creen cuando les atribuimos un «sentimiento inconciente de culpa»; para que nos comprendan por lo menos a medias, les hablamos de una necesidad inconciente de castigo en que se exterioriza el sentimiento de culpa. Pero no hay que sobrestimar los vínculos con la forma de neurosis: también en la neurosis obsesiva hay tipos de enfermos que no perciben su sentimiento de culpa o sólo lo sienten como un malestar torturante, una suerte de angustia, tras serles impedida la ejecución de ciertas acciones. Algún día comprenderemos estas cosas, que todavía se nos escapan. Acaso venga a cuento aquí la puntualización de que el sentimiento de culpa no es en el fondo sino una variedad tópica de la angustia, y que en sus fases más tardías coincide enteramente con *la angustia frente al superyó.* Ahora bien, la angustia muestra las mismas extraordinarias variaciones en su nexo con la conciencia. De algún modo ella se encuentra tras todos los síntomas, pero ora reclama ruidosamente a la conciencia, ora se esconde de manera tan perfecta que nos vemos precisados a hablar de una angustia inconciente o —por un prurito psicológico, puesto que la angustia, en principio, es sólo una sensación— [2] de posibilidades de angustia. A causa de lo dicho, es harto concebible que tampoco la conciencia de culpa producida por la cultura se discierna como tal, que permanezca en gran parte inconciente o salga a la luz como un malestar, un descontento para el cual se buscan otras motivaciones. Las religiones, por lo menos, no han ignorado el papel del sentimiento de culpa en la cultura. Y en efecto sustentan la pretensión —cosa que yo no había apreciado en otro trabajo— [3] de redimir a la humanidad de este sentimiento de culpa, que ellas llaman pecado. A partir del modo en

[2] [Cf. *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, pág. 125.— No puede decirse con propiedad que las sensaciones sean «inconcientes»; cf. *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 24-5.]

[3] En *El porvenir de una ilusión* (1927*c*) [*supra*, págs. 1 y sigs.].

que en el cristianismo se gana esa salvación (a saber: la ofrenda que de su vida hace un individuo, quien, con ella, toma sobre sí una culpa común a todos), hemos extraído una inferencia acerca de cuál puede haber sido la ocasión primera en que se adquirió esa culpa primordial con que al mismo tiempo comenzó la cultura.[4]

Puede que no sea muy importante, pero acaso no resultará superfluo elucidar el significado de algunos términos como «superyó», «conciencia moral», «sentimiento de culpa», «necesidad de castigo», «arrepentimiento», términos que quizás hemos usado a menudo de una manera excesivamente laxa, intercambiándolos. Todos se refieren a la misma constelación, pero designan aspectos diversos de ella. El superyó es una instancia por nosotros descubierta; la conciencia moral, una función que le atribuimos junto a otras: la de vigilar y enjuiciar las acciones y los propósitos del yo; ejerce una actividad censora. El sentimiento de culpa, la dureza del superyó, es entonces lo mismo que la severidad de la conciencia moral; es la percepción, deparada al yo, de ser vigilado de esa manera, la apreciación de la tensión entre sus aspiraciones y los reclamos del superyó. Y la angustia frente a esa instancia crítica (angustia que está en la base de todo el vínculo), o sea la necesidad de castigo, es una exteriorización pulsional del yo que ha devenido masoquista bajo el influjo del superyó sádico, vale decir, que emplea un fragmento de la pulsión de destrucción interior, preexistente en él, en una ligazón erótica con el superyó. No debiera hablarse de conciencia moral antes del momento en que pueda registrarse la presencia de un superyó; en cuanto a la conciencia de culpa, es preciso admitir que existe antes que el superyó, y por tanto antes que la conciencia moral. Es, entonces, la expresión inmediata de la angustia frente a la autoridad externa, el reconocimiento de la tensión entre el yo y esta última, el retoño directo del conflicto entre la necesidad de su amor y el esfuerzo a la satisfacción pulsional, producto de cuya inhibición es la inclinación a agredir. La presencia superpuesta de estos dos estratos del sentimiento de culpa —por angustia frente a la autoridad externa, y por angustia frente a la interna— nos ha estorbado muchas veces ver los nexos de la conciencia moral. El arrepentimiento es una designación genérica de la reacción del yo en un caso particular del sentimiento de culpa; contiene —muy poco trasformado— el material de sensaciones de la angustia operante detrás, es él mismo

[4] *Tótem y tabú* (1912-13) [*AE*, **13**, págs. 154-6].

un castigo y puede incluir la necesidad de castigo; por tanto, también él puede ser más antiguo que la conciencia moral.

Tampoco será perjudicial que presentemos de nuevo las contradicciones que por un momento nos sumieron en perplejidad en el curso de nuestra indagación. El sentimiento de culpa debía ser en un caso la consecuencia de agresiones suspendidas, pero en el otro, y justamente en su comienzo histórico, el parricidio, la consecuencia de una agresión ejecutada [pág. 126]. Hallamos una vía para escapar de esta dificultad. Es que la institución de la autoridad interna, el superyó, alteró radicalmente la constelación. Antes, el sentimiento de culpa coincidía con el arrepentimiento; a raíz de ello apuntamos que la designación «arrepentimiento» ha de reservarse para la reacción tras la ejecución efectiva de la agresión. A partir de entonces, perdió su fuerza la diferencia entre agresión consumada y mera intención, y ello por la omnisapiencia del superyó; ahora podía producir un sentimiento de culpa tanto una acción violenta efectivamente ejecutada —como todo el mundo sabe— cuanto una que se quedara en la mera intención —como lo ha discernido el psicoanálisis—. A pesar del cambio de la situación psicológica, el conflicto de ambivalencia entre las dos pulsiones primordiales deja como secuela el mismo efecto [pág. 128]. Es tentador buscar aquí la solución del enigma planteado por el variable vínculo del sentimiento de culpa con la conciencia. El sentimiento de culpa por arrepentimiento de la mala acción debería de ser siempre conciente; en cambio, el producido por percepción del impulso malo podría permanecer inconciente. Sólo que la situación no es tan simple; la neurosis obsesiva lo contradice enérgicamente.

La segunda contradicción era que la energía agresiva de que concebimos dotado al superyó constituía, de acuerdo con una concepción, la mera continuación de la energía punitoria de la autoridad externa, conservada para la vida anímica [pág. 119]; mientras que otra concepción opinaba que ella era más bien la agresión propia, enconada contra esa autoridad inhibidora y que no había llegado a emplearse [págs. 124-5]. La primera doctrina parecía adecuarse más a la historia objetiva {*Geschichte*}, y la segunda, a la teoría del sentimiento de culpa. Una reflexión más detenida terminó por borrar casi esa oposición que parecía inconciliable; resultó que lo esencial y lo común a ambas era que se trataba de una agresión desplazada {descentrada} hacia el interior. Y la observación clínica permite también distinguir en la realidad efectiva dos fuentes para la agresión atribuida

al superyó; en general cooperan, pero en casos singulares una u otra de ellas ejerce el efecto más intenso.

Creo que este es el lugar adecuado para sustentar con firmeza una concepción que hasta aquí había recomendado como supuesto provisional [cf. pág. 125]. En la bibliografía analítica más reciente se nota cierta preferencia por la doctrina de que cualquier clase de frustración, cualquier estorbo de una satisfacción pulsional, tiene o podría tener como consecuencia un aumento del sentimiento de culpa.[5] Creo que uno se procura un gran alivio teórico suponiendo que ello es válido sólo para las pulsiones *agresivas*, y no se hallará mucho que contradiga esta hipótesis. Pero, ¿cómo explicar dinámica y económicamente que en lugar de una demanda erótica incumplida sobrevenga un aumento del sentimiento de culpa? Pues bien; ello sólo parece posible por este rodeo: que el impedimento de la satisfacción erótica provoque una inclinación agresiva hacia la persona que estorbó aquella, y que esta agresión misma tenga que ser a su vez sofocada. En tal caso, es sólo la agresión la que se trasmuda en sentimiento de culpa al ser sofocada y endosada al superyó. Estoy convencido de que podremos exponer muchos procesos de manera más simple y trasparente si limitamos a las pulsiones agresivas el descubrimiento del psicoanálisis sobre la derivación del sentimiento de culpa. El material clínico no nos da una respuesta unívoca a este punto porque, según nuestra premisa, las dos variedades de pulsión difícilmente aparezcan alguna vez puras, aisladas una de la otra; sin embargo, la apreciación de casos extremos tal vez habrá de señalar en la dirección que espero.

Estoy tentado de extraer un primer beneficio de esta concepción más rigurosa, aplicándola al proceso de la represión. Según hemos aprendido, los síntomas de las neurosis son esencialmente satisfacciones sustitutivas de deseos sexuales incumplidos. En el curso del trabajo analítico nos hemos enterado, para nuestra sorpresa, de que acaso toda neurosis esconde un monto de sentimiento de culpa inconciente, que a su vez consolida los síntomas por su aplicación en el castigo. Entonces nos tienta formular este enunciado: Cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpa. Este enunciado merecería nuestro interés aunque sólo fuera correcto en una aproximación global.

[5] Sostienen esta opinión, en particular, Ernest Jones, Susan Isaacs y Melanie Klein; y también, tengo entendido, Reik y Alexander.

Por otra parte, muchos lectores de este ensayo acaso tengan la impresión de haber oído demasiadas veces la fórmula de la lucha entre Eros y pulsión de muerte. Se les dijo que caracterizaba al proceso cultural que abarca a la humanidad toda [pág. 118], pero se la refirió también al desarrollo del individuo [pág. 115] y, además, estaría destinada a revelar el secreto de la vida orgánica en general [págs. 114-5]. Parece indispensable indagar los vínculos recíprocos entre esos tres procesos. Ahora bien, el retorno de esa fórmula, idéntica, se justifica por esta consideración: tanto el proceso cultural de la humanidad como el desarrollo del individuo son sin duda procesos vitales, vale decir, no pueden menos que compartir el carácter más universal de la vida. Y justamente por ello, la prueba de ese rasgo universal no ayuda en nada a diferenciarlos, a menos que se lo acote mediante condiciones particulares. Entonces sólo puede tranquilizarnos el enunciado de que el proceso cultural es la modificación que el proceso vital experimentó bajo el influjo de una tarea planteada por Eros e incitada por Ananké, el apremio objetivo {*real*}; y esa tarea es la reunión de seres humanos aislados en una comunidad atada libidinosamente. Pero si ahora consideramos el nexo entre el proceso cultural de la humanidad y el proceso de desarrollo o de educación del individuo, no vacilaremos mucho en decidirnos a atribuirles una naturaleza muy semejante, si es que no se trata de un mismo proceso que envuelve a objetos de diversa clase. El proceso cultural de la humanidad es, desde luego, una abstracción de orden más elevado que el desarrollo del individuo; por eso resulta más difícil de aprehender intuitivamente, y la pesquisa de analogías no debe extremarse compulsivamente. Pero dada la homogeneidad de la meta —la introducción de un individuo en una masa humana, en un caso, y la producción de una unidad de masa a partir de muchos individuos, en el otro—, no puede sorprender la semejanza entre los medios empleados para alcanzarla, así como entre los fenómenos sobrevinientes. Debido a su extraordinaria importancia, no es lícito descuidar por más tiempo un rasgo que diferencia a ambos procesos. En el del desarrollo del individuo, se establece como meta principal el programa del principio de placer: conseguir una satisfacción dichosa; en cuanto a la integración en una comunidad humana, o la adaptación a ella, aparece como una condición difícilmente evitable y que debe ser cumplida en el camino que lleva al logro de la meta de dicha. Si pudiera prescindirse de esa condición, acaso todo andaría mejor. Expresado de otro modo: el desarrollo in-

dividual se nos aparece como un producto de la interferencia entre dos aspiraciones: el afán por alcanzar dicha, que solemos llamar «egoísta», y el de reunirse con los demás en la comunidad, que denominamos «altruista». Esas dos designaciones no van mucho más allá de la superficie. Según dijimos, en el desarrollo individual el acento principal recae, las más de las veces, sobre la aspiración egoísta o de dicha; la otra, que se diría «cultural», se contenta por lo regular con el papel de una limitación. Diversamente ocurre en el proceso cultural; aquí lo principal es, con mucho, producir una unidad a partir de los individuos humanos; y si bien subsiste la meta de la felicidad, ha sido esforzada al trasfondo; y aun parece, casi, que la creación de una gran comunidad humana se lograría mejor si no hiciera falta preocuparse por la dicha de los individuos. El proceso de desarrollo del individuo puede tener, pues, sus rasgos particulares, que no se reencuentren en el proceso cultural de la humanidad; sólo en la medida en que aquel primer proceso tiene por meta acoplarse a la comunidad coincidirá con el segundo.

Así como el planeta gira en torno de su cuerpo central al par que rota sobre su eje, el individuo participa en la vía de desarrollo de la humanidad en tanto anda por su propio camino vital. Pero ante nuestro ojo desnudo, el juego de fuerzas que tiene por teatro los cielos nos parece petrificado en un orden eternamente igual; en cambio, en el acontecer orgánico vemos todavía cómo las fuerzas luchan entre sí y los resultados del conflicto varían de manera permanente. Así, las dos aspiraciones, de dicha individual y de acoplamiento a la comunidad, tienen que luchar entre sí en cada individuo; y los dos procesos, el desarrollo del individuo y el de la cultura, por fuerza entablan hostilidades recíprocas y se disputan el terreno. Pero esta lucha entre individuo y comunidad no es un retoño de la oposición, que probablemente sea inconciliable, entre las pulsiones primordiales, Eros y Muerte; implica una querella doméstica de la libido, comparable a la disputa en torno de su distribución entre el yo y los objetos, y admite un arreglo definitivo en el individuo, como esperamos lo admita también en el futuro de la cultura, por más que en el presente dificulte tantísimo la vida de aquel.

La analogía entre el proceso cultural y la vía evolutiva del individuo puede ampliarse en un aspecto sustantivo. Es lícito aseverar, en efecto, que también la comunidad plasma un superyó, bajo cuyo influjo se consuma el desarrollo de la cultura. Para un conocedor de las culturas hu-

manas sería acaso una seductora tarea estudiar esta equiparación en sus detalles. Me limitaré a destacar algunos puntos llamativos. El superyó de una época cultural tiene un origen semejante al de un individuo: reposa en la impresión que han dejado tras sí grandes personalidades conductoras, hombres de fuerza espiritual avasalladora, o tales que en ellos una de las aspiraciones humanas se ha plasmado de la manera más intensa y pura, y por eso también, a menudo, más unilateral. La analogía en numerosos casos va más allá todavía, pues esas personas —con harta frecuencia, aunque no siempre— han sido en vida escarnecidas, maltratadas y aun cruelmente eliminadas por los demás: tal y como el padre primordial sólo mucho tiempo después de su asesinato violento ascendió a la divinidad. Justamente la persona de Jesucristo es el ejemplo más conmovedor de este encadenamiento del destino —si es que no pertenece al mito, que la habría llamado a la vida en oscura memoria de aquel proceso primordial—. Otro punto de concordancia es que el superyó de la cultura, en un todo como el del individuo, plantea severas exigencias ideales cuyo incumplimiento es castigado mediante una «angustia de la conciencia moral». Más aún: se produce aquí el hecho asombroso de que los procesos anímicos correspondientes nos resultan más familiares y accesibles a la conciencia vistos del lado de la masa que del lado del individuo. En este último, sólo las agresiones del superyó en caso de tensión se vuelven audibles como reproches, mientras que las exigencias mismas a menudo permanecen inconcientes en el trasfondo. Si se las lleva al conocimiento conciente, se demuestra que coinciden con los preceptos del superyó de la cultura respectiva. En este punto los dos procesos, el del desarrollo cultural de la multitud y el propio del individuo, suelen ir pegados, por así decir. Por eso numerosas exteriorizaciones y propiedades del superyó pueden discernirse con mayor facilidad en su comportamiento dentro de la comunidad cultural que en el individuo.

El superyó de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre estos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de ética. En todos los tiempos se atribuyó el máximo valor a esta ética, como si se esperara justamente de ella unos logros de particular importancia. Y en efecto, la ética se dirige a aquel punto que fácilmente se reconoce como la desolladura de toda cultura. La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento

el restante trabajo cultural no había conseguido. Ya sabemos que, por esa razón, el problema es aquí cómo desarraigar el máximo obstáculo que se opone a la cultura: la inclinación constitucional de los seres humanos a agredirse unos a otros; y por eso mismo nos resulta de particular interés el mandamiento cultural acaso más reciente del superyó: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». [Cf. págs. 106 y sigs.] En la investigación y la terapia de las neurosis llegamos a hacer dos reproches al superyó del individuo: con la severidad de sus mandamientos y prohibiciones se cuida muy poco de la dicha de este, pues no tiene suficientemente en cuenta las resistencias a su obediencia, a saber, la intensidad de las pulsiones del ello y las dificultades del mundo circundante objetivo {*real*}. Por eso en la tarea terapéutica nos vemos precisados muy a menudo a combatir al superyó y a rebajar sus exigencias. Objeciones en un todo semejantes podemos dirigir a los reclamos éticos del superyó de la cultura. Tampoco se cuida lo bastante de los hechos de la constitución anímica de los seres humanos, proclama un mandamiento y no pregunta si podrán obedecerlo. Antes bien, supone que al yo del ser humano le es psicológicamente posible todo lo que se le ordene, pues tendría un gobierno irrestricto sobre su ello. Ese es un error, y ni siquiera en los hombres llamados normales el gobierno sobre el ello puede llevarse más allá de ciertos límites. Si se exige más, se produce en el individuo rebelión o neurosis, o se lo hace desdichado. El mandamiento «Ama a tu prójimo como a ti mismo» es la más fuerte defensa en contra de la agresión humana, y un destacado ejemplo del proceder apsicológico del superyó de la cultura. El mandato es incumplible; una inflación tan grandiosa del amor no puede tener otro efecto que rebajar su valor, no el de eliminar el apremio. La cultura descuida todo eso; sólo amonesta: mientras más difícil la obediencia al precepto, más meritorio es obedecerlo. Pero en la cultura de nuestros días, quien lo hace suyo se pone en desventaja respecto de quienes lo ignoran. ¡Qué poderosa debe de ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma! La ética llamada «natural» no tiene nada para ofrecer aquí, como no sea la satisfacción narcisista de tener derecho a considerarse mejor que los demás. En cuanto a la que se apuntala en la religión, hace intervenir en este punto sus promesas de un más allá mejor. Yo opino que mientras la virtud no sea recompensada ya sobre la Tierra, en vano se predicará la ética. Paréceme también indudable que un

cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad aportaría aquí más socorro que cualquier mandamiento ético; empero, en los socialistas, esta intelección es enturbiada por un nuevo equívoco idealista acerca de la naturaleza humana, y así pierde su valor de aplicación. [Cf. págs. 109-10.]

El modo de abordaje que se propone estudiar el papel de un superyó en las manifestaciones del desarrollo cultural promete todavía, creo, otros conocimientos. Me apresuro a concluir; pero me resulta difícil esquivar una cuestión. Si el desarrollo cultural presenta tan amplia semejanza con el del individuo y trabaja con los mismos medios, ¿no se está justificado en diagnosticar que muchas culturas —o épocas culturales—, y aun posiblemente la humanidad toda, han devenido «neuróticas» bajo el influjo de las aspiraciones culturales?[6] A la descomposición analítica de estas neurosis podrían seguir propuestas terapéuticas merecedoras de un gran interés práctico. Yo no sabría decir si semejante ensayo de trasferir el psicoanálisis a la comunidad de cultura es disparatado o está condenado a la esterilidad. Pero habría que ser muy precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías, y que no sólo en el caso de los seres humanos, sino también en el de los conceptos, es peligroso arrancarlos de la esfera en que han nacido y se han desarrollado. Además, el diagnóstico de las neurosis de la comunidad choca con una dificultad particular. En la neurosis individual, nos sirve de punto de apoyo inmediato el contraste que separa al enfermo de su contorno, aceptado como «normal». En una masa afectada de manera homogénea falta ese trasfondo; habría que buscarlo en otra parte. Y por lo que atañe a la aplicación terapéutica de esta intelección, ¿de qué valdría el análisis más certero de la neurosis social, si nadie posee la autoridad para imponer a la masa la terapia? A pesar de todos estos obstáculos, es lícito esperar que un día alguien emprenda la aventura de semejante patología de las comunidades culturales.

Por muy diversos motivos, me es ajeno el propósito de hacer una valoración de la cultura humana. Me he empeñado en apartar de mí el prejuicio entusiasta de que nuestra cultura sería lo más precioso que poseemos o pudiéramos adquirir, y que su camino nos conduciría necesariamente a

[6] [Véanse algunas puntualizaciones sobre esto en *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *supra*, pág. 43.]

alturas de insospechada perfección. Puedo al menos escuchar sin indignarme al crítico que opina que si uno tiene presentes las metas de la aspiración cultural y los medios que emplea, debería llegar a la conclusión de que no merecen la fatiga que cuestan y su resultado sólo puede ser un estado insoportable para el individuo. Mi neutralidad se ve facilitada por el hecho de que yo sé muy poco de todas esas cosas, y con certeza sólo esto: que los juicios de valor de los seres humanos derivan enteramente de sus deseos de dicha, y por tanto son un ensayo de apoyar sus ilusiones mediante argumentos. Yo comprendería muy bien que alguien destacara el carácter compulsivo de la cultura humana y dijera, por ejemplo, que la inclinación a limitar la vida sexual o la de imponer el ideal de humanidad a expensas de la selección natural son orientaciones evolutivas que no pueden evitarse ni desviarse, y frente a las cuales lo mejor es inclinarse como si se tratara de procesos necesarios de la naturaleza. Conozco también la objeción a ello: aspiraciones que se tenía por incoercibles han sido dejadas a menudo de lado en el curso de la historia de la humanidad, sustituyéndoselas por otras. Así, se me va el ánimo de presentarme ante mis prójimos como un profeta, y me someto a su reproche de que no sé aportarles ningún consuelo —pues eso es lo que en el fondo piden todos, el revolucionario más cerril con no menor pasión que el más cabal beato—.

He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento. Nuestra época merece quizás un particular interés justamente en relación con esto. Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado. Y ahora cabe esperar que el otro de los dos «poderes celestiales», el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?[7]

[7] [La última oración fue agregada en 1931, cuando ya comenzaba a ser notoria la amenaza que representaba Hitler.]

Fetichismo
(1927)

Nota introductoria

«Fetischismus»

Ediciones en alemán

1927 *Almanach 1928*, págs. 17-24.
1927 *Int. Z. Psychoanal.*, **13**, nº 4, págs. 373-8.
1928 *GS*, **11**, págs. 395-401.
1931 *Sexualtheorie und Traumlehre*, págs. 220-7.
1948 *GW*, **14**, págs. 311-7.
1975 *SA*, **3**, págs. 379-88.

*Traducciones en castellano**

1951 «Fetichismo». *RP*, **8**, nº 1, págs. 83-7. Traducción de Verena Saslavsky.
1955 Igual título. *SR*, **21**, págs. 237-44. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 505-10.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 2993-6.

Este trabajo fue concluido a fines de la primera semana de agosto de 1927 (Jones, 1957, pág. 146) y publicado ese mismo otoño casi simultáneamente en el *Almanach 1928* y en el último número de la *Zeitschrift* correspondiente a 1927.

En su primer examen del fetichismo, el incluido en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), Freud comentaba que «ninguna otra variante de la pulsión sexual que linde con lo patológico ha atraído tanto nuestro interés» (*AE*, **7**, pág. 139), y en verdad volvió a ocuparse del tema en varias oportunidades. En aquella primera reseña no fue mucho más allá de sostener que «en la elección del fetiche se manifiesta la influencia persistente de una impresión sexual recibida casi siempre en la primera infancia» (*ibid.*,

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

pág. 140); y también se detuvo en ese punto cuando en su estudio sobre la *Gradiva* (Freud, 1907*a*), uno o dos años más tarde, hizo algunos comentarios al pasar acerca del fetichismo del pie (*AE*, **9**, págs. 39-40). Su siguiente aproximación al tema parece haber sido un trabajo inédito, «Sobre la génesis del fetichismo», que leyó en la Sociedad Psicoanalítica de Viena el 24 de febrero de 1909 (Jones, 1955, pág. 332); desgraciadamente, no hemos tenido acceso a las Actas de dicha Sociedad. En esa época estaba a punto de preparar para su publicación el análisis del «Hombre de las Ratas» (1909*d*), y en este hacía un comentario novedoso acerca del vínculo del fetichismo con el placer de oler (*AE*, **10**, pág. 193), que más adelante amplió en una nota al pie agregada en 1910 a la segunda edición de los *Tres ensayos* (*AE*, **7**, pág. 141). Pero poco después de eso debe de haber discernido un nuevo y más importante vínculo, pues en esa misma nota al pie se halla su primera afirmación de que el fetiche ocupa el lugar del pene faltante de la mujer —lo cual había figurado destacadamente entre las teorías sexuales infantiles a las que poco tiempo atrás les dedicara un trabajo (1908*c*), *AE*, **9**, págs. 192-4—. Esta nueva explicación del fetiche fue mencionada también por Freud (como él mismo lo dice *infra*, pág. 148, *n*. 1) en su estudio sobre Leonardo (1910*c*), *AE*, **11**, pág. 90, publicado casi inmediatamente después de que apareciera la nota al pie de los *Tres ensayos*.

Años más tarde, atrajo su atención el peculiar problema del origen del fetichismo del pie (al cual se hace referencia en el presente artículo, pág. 150). El 11 de marzo de 1914 leyó en la Sociedad Psicoanalítica de Viena otro trabajo, «Un caso de fetichismo del pie», que también permaneció inédito pero del cual por fortuna contamos con un resumen de Ernest Jones (1955, págs. 342-3). Allí se explicaba la elección del pie como fetiche por una pulsión de ver los genitales que quería alcanzar su objeto desde abajo, detenida en su camino por represión; esta explicación fue añadida en la tercera edición de los *Tres ensayos*, de 1915, a la nota al pie que antes mencionamos. En la 22ª de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), Freud informó sumariamente acerca de un historial clínico semejante.

Si bien el presente artículo tiene importancia porque compendia y amplía las anteriores concepciones de Freud acerca del fetichismo, su principal interés radica en algo muy diferente, a saber, el nuevo desarrollo metapsicológico que introduce. En los años precedentes, Freud había estado em-

pleando el concepto de «desmentida» («*Verleugnung*»), especialmente en relación con las reacciones de los niños al notar la distinción anatómica entre los sexos.[1] En este trabajo, basándose en nuevas observaciones clínicas, expone sus razones para suponer que esta «desmentida» implica necesariamente una escisión en el yo del sujeto. Al final de su vida, Freud retomó esta cuestión y extendió sus alcances; lo hizo en su artículo inconcluso sobre «La escisión del yo en el proceso defensivo» (1940*e*), publicado en forma póstuma, y en el capítulo VIII del *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *AE*, **23**, págs. 203-6. Pero aunque en estos dos lugares el fetichismo es especialmente considerado, Freud señala allí que la «escisión del yo» no es exclusiva de aquel sino que tiene lugar, en realidad, en muchas otras situaciones en que el yo enfrenta la necesidad de erigir una defensa —y esto último ocurre no sólo en la desmentida sino además en la represión—.[2]

James Strachey

[1] Véase, por ejemplo, el trabajo que trata expresamente ese tema (1925*j*), así como estos otros, anteriores: «La organización genital infantil» (1923*e*), «El problema económico del masoquismo» (1924*c*) y «La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis» (1924*e*).

[2] Tal vez no sea totalmente caprichoso ver algún indicio de estas ideas en un manuscrito enviado a Fliess el 1º de enero de 1896 (Freud, 1950*a*, Manuscrito K), *AE*, **1**, págs. 260 y sigs. En él, Freud afirma que las «neurosis de defensa», en su etapa final, entrañan una «malformación» o «alteración» del yo. Algo semejante había sostenido aún antes, en su primer artículo sobre las neuropsicosis de defensa (1894*a*), *AE*, **3**, pág. 60.

En los últimos años tuve oportunidad de estudiar analíticamente cierto número de varones cuya elección de objeto era regida por un fetiche. No se crea que esas personas recurrieron al análisis necesariamente a causa del fetiche, pues si bien este es discernido como una anormalidad por sus adictos, rara vez lo sienten como un síntoma que provoque padecimiento; las más de las veces están muy contentos con él y hasta alaban las facilidades que les brinda en su vida amorosa. En general, entonces, el fetiche desempeñó el papel de un diagnóstico subsidiario.

Por obvias razones, los detalles de estos casos no son aptos para la publicidad. En razón de ello, no puedo mostrar cómo circunstancias contingentes contribuyeron a la elección del fetiche. El caso más asombroso pareció el de un joven que había elevado a la condición fetichista cierto «brillo en la nariz». Se obtuvo un esclarecimiento sorprendente al averiguar que el paciente había sido criado en Inglaterra pero luego se estableció en Alemania, donde olvidó casi por completo su lengua materna. Ese fetiche, que provenía de su primera infancia, no debía leerse en alemán, sino en inglés: el «brillo {*Glanz*} en la nariz» era en verdad una «mirada en la nariz» («*glance*», «mirada»); en consecuencia, el fetiche era la nariz, a la que por lo demás él prestaba a voluntad esa particular luz brillante que otros no podían percibir.

La respuesta que el análisis arrojó acerca del sentido y el propósito del fetiche fue en todos los casos la misma. Se la obtuvo de manera tan espontánea y me resultó tan convincente que estoy preparado para esperar la misma solución en cada caso de fetichismo, universalmente. Si ahora comunico que el fetiche es un sustituto del pene, sin duda provocaré desilusión. Por eso me apresuro a agregar que no es el sustituto de uno cualquiera, sino de un pene determinado, muy particular, que ha tenido gran significatividad en la primera infancia, pero se perdió más tarde. Esto es: normalmente debiera ser resignado, pero justamente el fetiche está destinado a preservarlo de su sepultamiento

{*Untergang*}. Para decirlo con mayor claridad: el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar —sabemos por qué—.[1]

He aquí, pues, el proceso: el varoncito rehusó darse por enterado de un hecho de su percepción, a saber, que la mujer no posee pene. No, eso no puede ser cierto, pues si la mujer está castrada, su propia posesión de pene corre peligro, y en contra de ello se revuelve la porción de narcisismo con que la naturaleza, providente, ha dotado justamente a ese órgano. Acaso el adulto vivenciará luego un pánico semejante si se proclama que el trono y el altar peligran, y lo llevará a parecidas consecuencias ilógicas. Si no me equivoco, Laforgue diría en este caso que el muchacho «escotomiza» la percepción de la falta de pene en la mujer.[2] Un término nuevo se justifica cuando describe o destaca una nueva relación entre las cosas. No es el caso aquí; la pieza más antigua de nuestra terminología psicoanalítica, la palabra «represión» {«*Verdrängung*», «desalojo»}, se refiere ya a ese proceso patológico. Si en este se quiere separar de manera más nítida el destino de la representación del destino del afecto,[3] y reservar el término «represión» para el afecto, «desmentida» {«*Verleugnung*»} sería la designación alemana correcta para el destino de la representación.[4] «Escotomización» me parece particularmente inapropiado porque evoca la idea de que la percepción se borraría de plano, de modo que el resultado sería el mismo que si una impresión visual cayera sobre el punto ciego de la retina. Pero en la situación que consideramos, por el contrario,

1 Ya en 1910, en mi escrito *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910*c*), comuniqué esta interpretación sin fundamentarla. [Cf. *AE*, **11**, pág. 90.]

2 Me rectifico diciendo que tengo las mejores razones para suponer que Laforgue no habría sostenido eso. Según sus propias puntualizaciones [Laforgue, 1926], «escotomización» es un término que proviene de la descripción de la *dementia praecox*, no ha nacido del empleo de una concepción psicoanalítica para las psicosis y no tiene aplicación alguna a los procesos del desarrollo y la formación de neurosis. La exposición del texto se empeña en hacer patente esa inconciliabilidad.

3 [Cf. «La represión» (1915*d*), *AE*, **14**, págs. 147-8, y el «Apéndice» al primer trabajo sobre las neuropsicosis de defensa (1894*a*).]

4 [En una nota al pie que agregué al trabajo «La organización genital infantil» (1923*e*), *AE*, **19**, pág. 147, examiné el uso que hace Freud de este término. Cabe destacar que en el capítulo VIII del *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*) Freud establece otra distinción entre el empleo de ambos términos: la «represión» se aplicaría a la defensa contra las demandas pulsionales internas, y la «desmentida», a la defensa contra los reclamos de la realidad externa.]

parece que la percepción permanece y se emprendió una acción muy enérgica para sustentar su desmentida. No es correcto que tras su observación de la mujer el niño haya salvado para sí, incólume, su creencia en el falo de aquella. La ha conservado, pero también la ha resignado; en el conflicto entre el peso de la percepción indeseada y la intensidad del deseo contrario se ha llegado a un compromiso como sólo es posible bajo el imperio de las leyes del pensamiento inconciente —de los procesos primarios—. Sí; en lo psíquico la mujer sigue teniendo un pene, pero este pene ya no es el mismo que antes era. Algo otro lo ha remplazado; fue designado su sustituto, por así decir, que entonces hereda el interés que se había dirigido al primero. Y aún más: ese interés experimenta un extraordinario aumento porque el horror a la castración se ha erigido un monumento recordatorio con la creación de este sustituto. Como *stigma indelebile* de la represión sobrevenida permanece, además, la enajenación respecto de los reales genitales femeninos, que no falta en ningún fetichista. Ahora se tiene una visión panorámica de lo que el fetiche rinde y de la vía por la cual se lo mantiene. Perdura como el signo del triunfo sobre la amenaza de castración y de la protección contra ella, y le ahorra al fetichista el devenir homosexual, en tanto presta a la mujer aquel carácter por el cual se vuelve soportable como objeto sexual. En la vida posterior, el fetichista cree gozar todavía de otra ventaja de su sustituto genital. Los otros no disciernen la significación del fetiche, y por eso no lo rehúsan; es accesible con facilidad, y resulta cómodo obtener la satisfacción ligada con él. Lo que otros varones requieren y deben empeñarse en conseguir, no depara al fetichista trabajo alguno.

Probablemente a ninguna persona del sexo masculino le es ahorrado el terror a la castración al ver los genitales femeninos. ¿Por qué algunos se vuelven homosexuales a consecuencia de esa impresión, otros se defienden de ella creando un fetiche y la inmensa mayoría la supera? He ahí algo que por cierto no sabemos explicar. Es posible que, de todas las condiciones cooperantes, no conozcamos todavía las decisivas para los raros desenlaces patológicos; por lo demás, contentémonos con poder explicar lo que acontece, y considerémonos autorizados a desechar provisionalmente la tarea de explicar por qué algo no acontece.

Cabría esperar que, en sustitución del falo femenino que se echó de menos, se escogieran aquellos órganos u objetos que también en otros casos subrogan al pene en calidad de símbolos. Acaso ello ocurra con bastante frecuencia, pero

sin duda no es lo decisivo. En la instauración del fetiche parece serlo, más bien, la suspensión de un proceso, seme jante a la detención del recuerdo en la amnesia traumática. También en aquella el interés se detiene como a mitad de camino; acaso se retenga como fetiche la última impresión anterior a la traumática, la ominosa {*unheimlich*}. Entonces, el pie o el zapato —o una parte de ellos— deben su preferencia como fetiches a la circunstancia de que la curiosidad del varoncito fisgoneó los genitales femeninos desde abajo, desde las piernas;[5] pieles y terciopelo —esto ya había sido conjeturado desde mucho antes— fijan la visión del vello pubiano, a la que habría debido seguir la ansiada visión del miembro femenino; las prendas interiores, que tan a menudo se escogen como fetiche, detienen el momento del desvestido, el último en que todavía se pudo considerar fálica a la mujer. Empero, no pretendo aseverar que en todos los casos se averigüe con trasparente certeza la determinación del fetiche. Ha de recomendarse perentoriamente la indagación del fetichismo a todos aquellos que todavía dudan de la existencia del complejo de castración o pueden creer que el terror ante los genitales femeninos tiene otro fundamento (p. ej., que deriva del supuesto recuerdo del trauma del nacimiento).[6]

Para mí, el esclarecimiento del fetiche tiene aún otro interés teórico. Hace poco, por un camino puramente especulativo, di con el enunciado de que la diferencia esencial entre neurosis y psicosis reside en que en la primera el yo sofoca, al servicio de la realidad, un fragmento del ello, mientras que en la psicosis se deja arrastrar por el ello a desasirse de un fragmento de la realidad; y aun he vuelto otra vez sobre el mismo tema.[7] Pero pronto tuve ocasión de lamentar mi osadía de avanzar tanto. Por el análisis de dos jóvenes averigüé que ambos no se habían dado por enterados, en su segundo y su décimo año de vida, respectivamente, de la muerte de su padre; la habían «escotomizado»... a pesar de lo cual ninguno había desarrollado una psicosis. Vale decir que en su caso el yo había desmentido un fragmento sin duda sustantivo de la realidad, como hace el yo del fetichista con el hecho desagradable de la castración de la mujer. Empecé a vislumbrar también que los sucesos de esta índole en modo alguno son raros en la vida infantil, y pude tenerme por convicto de mi error en la caracterización de neurosis

5 [Cf. mi «Nota introductoria», *supra*, pág. 144.]
6 [Cf. Rank, 1924, págs. 22-4.]
7 En «Neurosis y psicosis» (1924*b*) y en «La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis» (1924*e*).

y psicosis. Es cierto que quedaba un expediente: acaso mi fórmula se corroboraba sólo para un grado más alto de diferenciación dentro del aparato psíquico; le estaría permitido al niño lo que en el adulto por fuerza se castigaría con un grave deterioro. Pero ulteriores indagaciones llevaron a solucionar de otro modo la contradicción.

Resultó, en efecto, que esos dos jóvenes no habían «escotomizado» la muerte de su padre más que los fetichistas la castración de la mujer. Dentro de la vida anímica de aquellos, sólo una corriente no había reconocido la muerte del padre; pero existía otra que había dado cabal razón de ese hecho: coexistían, una junto a la otra, la actitud acorde al deseo y la acorde a la realidad. En uno de los dos casos, esa escisión pasó a ser la base de una neurosis obsesiva de mediana gravedad; en todas las situaciones de su vida el joven oscilaba entre dos premisas: una, que el padre seguía con vida y estorbaba su actividad, y la contrapuesta, que tenía derecho a considerarse el heredero del padre fallecido. Me es posible, en consecuencia, mantener la expectativa de que en el caso de la psicosis una de esas corrientes, la acorde con la realidad, faltaría efectivamente.

Si vuelvo a la descripción del fetichismo, tengo que señalar que ciertamente hay numerosas e importantes pruebas de la bi-escindida actitud del fetichista frente al problema de la castración de la mujer. En casos muy refinados, es en la construcción del fetiche mismo donde han encontrado cabida tanto la desmentida como la aseveración de la castración. Así en un hombre cuyo fetiche consistía en unas bragas íntimas, como las que pueden usarse a modo de malla de baño. Esta pieza de vestimenta ocultaba por completo los genitales y la diferencia de los genitales. Según lo demostró el análisis, significaba tanto que la mujer está castrada cuanto que no está castrada, y además permitía la hipótesis de la castración del varón, pues todas esas posibilidades podían esconderse tras las bragas, cuyo primer esbozo en la infancia había sido la hoja de higuera de una estatua. Un fetiche tal, doblemente anudado a partir de opuestos, se sostiene particularmente bien, desde luego. En otros casos, la bi-escisión se muestra en lo que el fetichista hace —en la realidad o en la fantasía— con su fetiche. No sería exhaustivo destacar que venera al fetiche: en muchos casos lo trata de una manera que evidentemente equivale a una figuración de la castración. Esto acontece, en particular, cuando se ha desarrollado una fuerte identificación-padre; el fetichista desempeña entonces el papel del padre, a quien el niño, en efecto, había atribuido la castración

de la mujer. La ternura y la hostilidad en el tratamiento del fetiche, que respectivamente corren en igual sentido que la desmentida y la admisión de la castración, se mezclan en diferentes casos en proporciones desiguales, de suerte que una u otra se dan a conocer con mayor nitidez. A partir de aquí uno cree comprender, si bien a la distancia, la conducta del cortador de trenzas,[8] en quien ha esforzado hacia adelante {*vordrängen*} la necesidad de escenificar la castración que él desconoce. Su acción reúne en sí las dos aseveraciones recíprocamente inconciliables: la mujer ha conservado su pene, y el padre ha castrado a la mujer. Otra variante, pero que al mismo tiempo constituiría un paralelo del fetichismo en la psicología de los pueblos, sería la costumbre de los chinos de mutilar primero el pie femenino para luego venerar a lo mutilado como a un fetiche. Se creería que el hombre chino quiere agradecer a la mujer haberse sometido a la castración.

Para concluir, es lícito formular este enunciado: el modelo normal del fetiche es el pene del varón, así como ese órgano inferior, el pequeño pene real de la mujer, el clítoris.[9]

[8] [Perversión consistente en derivar placer de cortar el cabello a las mujeres. La presente explicación fue suministrada en parte por Freud en su estudio sobre Leonardo (1910*c*), *AE*, **11**, pág. 90.]

[9] [Se alude aquí a la insistencia de Adler en la «inferioridad de órgano» como base de todas las neurosis. Véase la nota al pie que dedicó Freud a esto en «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos» (1925*j*), *AE*, **19**, pág. 272, y su examen más detenido en la 31ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*).]

El humor
(1927)

Nota introductoria

«Der Humor»

Ediciones en alemán

1927 *Almanach 1928*, págs. 9-16.
1928 *Imago*, **14**, nº 1, págs. 1-6.
1928 *GS*, **11**, págs. 402-8.
1948 *GW*, **14**, págs. 383-9.
1972 *SA*, **4**, págs. 275-82.

*Traducciones en castellano**

1951 «El humor». *RP*, **8**, nº 1, págs. 74-8. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1955 Igual título. *SR*, **21**, págs. 245-52. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 510-4.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 2997-3000.

Freud escribió este artículo en cinco días en la segunda semana de agosto de 1927 (Jones, 1957, pág. 146), y fue leído en su nombre por Anna Freud el 1º de setiembre ante el 10º Congreso Psicoanalítico Internacional, celebrado en Innsbruck. En el otoño de ese mismo año fue publicado en el *Almanach* psicoanalítico para 1928.

Tras un intervalo de más de veinte años, retorna aquí al tema examinado en la última sección de su libro sobre el chiste (1905*c*), considerándolo a la luz del nuevo cuadro estructural de la psique. Hacia el final del artículo emergen algunas interesantes cuestiones de metapsicología, y por primera vez se presenta al superyó bajo una faz amable.

James Strachey

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n*. 6.}

En mi escrito sobre *El chiste y su relación con lo inconciente* (1905*c*) traté del humor, en verdad, sólo desde el punto de vista económico. Me pareció haber hallado la fuente del placer procurado por el humor, y haber demostrado, según creo, que la ganancia de placer humorístico proviene del ahorro de un gasto de sentimiento.[1]

El proceso humorístico puede consumarse de dos maneras: en una única persona, que adopta ella misma la actitud humorística, mientras a la segunda persona le corresponde el papel del espectador y usufructuario, o bien entre dos personas, una de las cuales no tiene participación alguna en el proceso humorístico, pero la segunda la hace objeto de su consideración humorística. Para detenernos en el más grosero ejemplo,[2] cuando el delincuente que es llevado al cadalso un lunes manifiesta: «¡Vaya, empieza bien la semana!», desarrolla él mismo el humor, el proceso humorístico se consuma en su persona y es evidente que le aporta cierta complacencia. A mí, el oyente no involucrado, me alcanza en cierto modo un efecto a distancia de la operación humorística del criminal; registro, quizá de manera semejante a él, la ganancia de placer humorístico.

El segundo caso se presenta cuando, por ejemplo, un literato o un pintor describen con humorismo los modales de personas reales o inventadas. No hace falta que estas últimas muestren humor ninguno, la actitud humorística es asunto exclusivo de quien las toma por objeto y, como en el caso anterior, el lector o espectador pasa a participar del goce del humor. Resumiendo, entonces, uno puede dirigir la actitud humorística —no importa en qué consista ella— hacia su propia persona o hacia una persona ajena; cabe suponer que brinda una ganancia de placer a quien lo hace, y que al espectador no involucrado le corresponde una pareja ganancia de placer.

El mejor modo que tenemos de asir la génesis de la ganancia humorística es volvernos al proceso que sobreviene en el

1 [Cf. Freud (1905*c*), *AE*, **8**, pág. 223.]
2 [*Ibid.*, págs. 216-7.]

espectador ante el cual otro desarrolla humor. Ve a ese otro en una situación que, previsiblemente, habrá de producir los indicios de un afecto: se enojará o quejará, exteriorizará dolor, se aterrorizará, espantará, acaso hasta se desesperará, y el espectador-oyente está pronto a seguirlo en eso, a dejar que nazcan en él idénticas mociones de sentimiento. Pero ese apronte de sentimiento recibe un desengaño, el otro no exterioriza afecto alguno, sino que hace una broma; pues bien: del gasto de sentimiento ahorrado proviene el placer humorístico del oyente.

Uno llega con facilidad hasta ese punto; pero en seguida se dice que el proceso que tiene lugar en el otro, en el «humorista», es el que merece la mayor atención. No hay ninguna duda de que la esencia del humor consiste en ahorrarse los afectos a que habría dado ocasión la situación y en saltarse mediante una broma la posibilidad de tales exteriorizaciones de sentimiento. En esa medida el proceso del humorista tiene que coincidir con el del oyente; mejor dicho: el proceso que adviene en este tiene que haber copiado al del humorista. Ahora bien, ¿cómo produce el humorista aquella actitud psíquica que le vuelve superfluo el desprendimiento de afecto, qué ocurre dinámicamente en él a raíz de «la actitud humorística»? Es evidente que la solución del problema debe buscarse en el humorista; en el oyente sólo cabe suponer un eco, una copia de ese proceso desconocido.

Es tiempo de que nos familiaricemos con algunos caracteres del humor. El humor no tiene sólo algo de liberador, como el chiste y lo cómico, sino también algo de grandioso y patético, rasgos estos que no se encuentran en las otras dos clases de ganancia de placer derivada de una actividad intelectual. Es evidente que lo grandioso reside en el triunfo del narcisismo, en la inatacabilidad del yo triunfalmente aseverada. El yo rehúsa sentir las afrentas que le ocasiona la realidad; rehúsa dejarse constreñir al sufrimiento, se empecina en que los traumas del mundo exterior no pueden tocarlo, y aun muestra que sólo son para él ocasiones de ganancia de placer. Este último rasgo es esencialísimo para el humor. Supongamos que el criminal a quien llevaron un lunes al patíbulo hubiera dicho: «No me importa nada. ¿Qué interesa que ahorquen a un tipo como yo? El mundo no se hundirá por eso»; deberíamos juzgar que ese dicho contiene, sí, esa grandiosa superioridad sobre la situación real, es sabio y justificado, pero en verdad no trasunta la huella del humor, y aun descansa en una apreciación de la realidad que es directamente contraria a la del humor. El humor no es resignado, es opositor; no sólo significa el triunfo del yo,

sino también el del principio de placer, capaz de afirmarse aquí a pesar de lo desfavorable de las circunstancias reales.

Mediante estos dos últimos rasgos, el rechazo de la exigencia de la realidad y la imposición del principio de placer, el humor se aproxima a los procesos regresivos o reaccionarios que tan ampliamente hallamos en la psicopatología. Con su defensa frente a la posibilidad de sufrir, ocupa un lugar dentro de la gran serie de aquellos métodos que la vida anímica de los seres humanos ha desplegado a fin de sustraerse de la compulsión del padecimiento, una serie que se inicia con la neurosis y culmina en el delirio, y en la que se incluyen la embriaguez, el abandono de sí, el éxtasis.[3] El humor debe a ese nexo una dignidad que falta enteramente, por ejemplo, al chiste, pues este o bien sólo sirve a la ganancia de placer, o pone esta última al servicio de la agresión. Ahora bien, ¿en qué consiste la actitud humorística, por la cual uno se rehúsa al sufrimiento, pone de relieve que el yo es indoblegable por el mundo real, sustenta triunfalmente el principio de placer, pero todo ello sin resignar, como lo hacen otros procedimientos de igual propósito, el terreno de la salud anímica? Ambas operaciones, por cierto, parecen inconciliables entre sí.

Si nos volvemos a la situación en que alguien adopta una actitud humorística frente a otro, parece natural la concepción que ya indiqué tímidamente en mi libro sobre el chiste: se comporta hacia él como el adulto hacia el niño, en la medida en que discierne la nulidad de los intereses y sufrimientos que le parecen grandes a aquel, y se ríe de ellos.[4] Así, el humorista gana su superioridad poniéndose en el papel del adulto, en cierto modo en la identificación-padre, y deprimiendo a los otros a la condición de niños. Esta hipótesis recubre el estado de cosas, pero no parece convincente. Uno se pregunta cómo llega el humorista a ponerse a la medida de ese papel.

Pero recordemos la otra situación del humor, probablemente más originaria y sustantiva, en que alguien dirige la actitud humorística hacia su persona propia para defenderse de ese modo de sus posibilidades de sufrimiento. ¿Tiene algún sentido decir que se trata a sí mismo como a un niño, y simultáneamente desempeña frente a ese niño el papel del adulto superior?

[3] [Véase el largo examen posterior de estos diversos métodos para evitar el padecimiento en *El malestar en la cultura* (1930*a*), *supra*, págs. 77 y sigs. Pero Freud ya había señalado la función defensiva del humor en el libro sobre el chiste (1905*c*), *AE*, **8**, págs. 220-1.]

[4] [Cf. (1905*c*), *AE*, **8**, pág. 221.]

Opino que daremos un fuerte respaldo a esa representación poco verosímil si tomamos en cuenta lo que las experiencias patológicas nos han enseñado acerca de la estructura de nuestro yo. Este yo no es nada simple, sino que alberga como su núcleo a una instancia particular, el superyó,[5] con el que confluye muchas veces a punto tal que no podemos distinguirlos entre sí, mientras que en otras circunstancias se separa tajantemente de él. El superyó es, genéticamente, heredero de la instancia parental; a menudo mantiene al yo en severo vasallaje, y de hecho lo sigue tratando como antaño trataron los progenitores —o el padre— al niño. Obtenemos entonces un esclarecimiento dinámico de la actitud humorística cuando suponemos que consiste en que la persona del humorista debita el acento psíquico de su yo y lo traslada sobre su superyó. A este superyó, así hinchado, el yo puede parecerle diminuto, todos sus intereses desdeñables; y a raíz de esta nueva distribución de energía, al superyó puede resultarle fácil sofocar las posibilidades de reacción del yo.

Fieles a nuestra terminología habitual, en vez de traslado del acento psíquico tendremos que decir desplazamiento de grandes volúmenes de investidura. Cabe preguntar si tenemos derecho a representarnos esos vastos desplazamientos de una instancia del aparato psíquico a otra. Parece esta una nueva hipótesis *ad hoc*; empero, podemos recordar que repetidas veces, aunque no con demasiada frecuencia, hemos contado con un factor así en nuestros intentos de representación metapsicológica del acontecer anímico. Por ejemplo, supusimos que la diferencia entre una investidura erótica de objeto ordinaria y el estado de un enamoramiento consiste en que en este último caso se traspasa hacia el objeto una investidura incomparablemente mayor, de suerte que el yo se vacía en pos del objeto, por así decir.[6] A raíz del estudio de algunos casos de paranoia pude comprobar que las ideas de persecución se forman muy temprano y subsisten largo tiempo sin exteriorizar un efecto notable, hasta que luego, a partir de determinada ocasión, reciben las magnitudes de investidura que les permiten volverse dominantes.[7] Por eso, la curación de esos ataques paranoi-

[5] [Cabe destacar que en *El yo y el ello* (1923*b*) Freud consigna en una nota al pie que «sólo puede reconocerse como núcleo del yo al sistema *P-Cc*» (*AE*, **19**, pág. 30).]

[6] [Cf. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*), *AE*, **18**, págs. 106-7.]

[7] [Cf. «Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad» (1922*b*), *AE*, **18**, págs. 222-3.]

cos consistía menos en una disolución y corrección de las ideas delirantes que en la sustracción de la investidura de que estaban provistas. La alternancia entre melancolía y manía, entre sofocación cruel del yo por el superyó y emancipación del yo respecto de esa presión, nos impresionó como una migración de investidura de esa índole,[8] que por añadidura podría aducirse para la explicación de toda una serie de fenómenos de la vida anímica normal. Si hasta ahora hemos hecho esto último en medida tan escasa, ello se debe a la reserva que hemos practicado, más bien digna de elogio. El campo en que nos sentimos seguros es el de la patología de la vida anímica; ahí hacemos nuestras observaciones, ahí adquirimos nuestras convicciones. Sólo nos aventuramos a formular un juicio sobre lo normal cuando lo colegimos en los aislamientos y deformaciones de lo patológico. Una vez que hayamos superado esta aversión, discerniremos cuán grande papel les incumbe, para la inteligencia de los procesos anímicos, a las constelaciones estáticas así como a los cambios de vía dinámicos de la cantidad de investidura energética.

Opino, entonces, que merece considerarse la posibilidad aquí propuesta: en una determinada situación la persona sobreinviste de pronto a su superyó y a partir de este modifica las reacciones del yo. Lo que conjeturo respecto del humor halla también una notable analogía en el campo emparentado del chiste. En cuanto a la génesis del chiste, debí suponer que un pensamiento preconciente es librado por un momento a la elaboración inconciente,[9] y el chiste sería entonces la contribución que lo inconciente presta a lo cómico.[10] De manera por entero semejante, *el humor sería la contribución a lo cómico por la mediación del superyó.*

En todo lo demás tenemos noticia del superyó como de un amo severo. Se dirá que armoniza mal con este carácter el hecho de que consienta en posibilitar al yo una pequeña ganancia de placer. Es cierto que el placer humorístico nunca alcanza la intensidad del que se obtiene en lo cómico o en el chiste, nunca se desfoga en risa franca; también es verdad que el superyó, cuando produce la actitud humorística, no hace sino rechazar la realidad y servir a una ilusión. Pero atribuimos un valioso carácter —sin saber muy bien por qué— a este placer poco intenso, lo sentimos como particularmente emancipador y enaltecedor. En efecto, la broma que constituye al humor no es lo esencial; sólo

[8] [Cf. «Duelo y melancolía» (1917*e*), *AE*, **14**, págs. 250-3.]
[9] [Cf. (1905*c*), *AE*, **8**, pág. 159.]
[10] [*Ibid.*, pág. 197.]

tiene el valor de una muestra. Lo esencial es el propósito que el humor realiza, ya se afirme en la persona propia o en una ajena. Quiere decir: «Véanlo: ese es el mundo que parece tan peligroso. ¡Un juego de niños, bueno nada más que para bromear sobre él!».

Si es de hecho el superyó quien en el humor habla de manera tan cariñosa y *consoladora al yo amedrentado*, ello nos advierte que todavía tenemos que aprender muchísimo acerca de la esencia del superyó. Por lo demás, no todos los hombres son capaces de la actitud humorística; es un don precioso y raro, muchos son hasta incapaces de gozar del placer humorístico que se les ofrece. Y, por último: si me*diante el humor el superyó quiere consolar al yo* y ponerlo a salvo del sufrimiento, no contradice con ello su descendencia de la instancia parental.

Una vivencia religiosa
(1928 [1927])

Nota introductoria

«Ein religiöses Erlebnis»

Ediciones en alemán

1928 *Imago*, **14**, nº 1, págs. 7-10.
1928 *GS*, **11**, págs. 467-70.
1928 *Almanach 1929*, págs. 9-12.
1948 *GW*, **14**, págs. 393-6.

Traducciones en castellano *

1930 «Una experiencia religiosa». *BN* (17 vols.), **14**, págs. 283-6. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1943 Igual título. *EA*, **14**, págs. 293-6. El mismo traductor.
1948 Igual título. *BN* (2 vols.), **2**, págs. 417-8. El mismo traductor.
1953 Igual título. *SR*, **14**, págs. 226-9. El mismo traductor.
1967 Igual título. *BN* (3 vols.), **2**, págs. 509-10. El mismo traductor.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3001-3. El mismo traductor.

Este trabajo, publicado a comienzos de 1928, fue escrito, según Ernest Jones (1957, pág. 151), a fines de 1927. El propio Jones nos informa (*ibid.*, pág. 133) que la visita de Viereck a Freud, punto de partida de los acontecimientos que desembocaron en la redacción del artículo, tuvo lugar a fines de junio de 1926. Viereck (un conocido periodista norteamericano que se interesó en el psicoanálisis) publicó su relato de la visita en el otoño siguiente; fue reimpreso en el volumen *Glimpses of the Great* (1930, págs. 28 y sigs.), y Jones ofrece algunos fragmentos (*loc. cit.*).

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

La versión alemana que dio Freud de la carta que le enviara el médico norteamericano no coincide exactamente en su contenido con el texto inglés publicado en *International Journal of Psycho-Analysis*, para el cual se utilizó presumiblemente el manuscrito original; las diferencias son, empero, insignificantes.

James Strachey

En el otoño de 1927, un periodista germano-norteamericano a quien yo había recibido con gusto, G. S. Viereck, publicó unas charlas que mantuvo conmigo, en un artículo donde se mencionaban mi falta de fe religiosa y mi indiferencia respecto de la perduración de la vida tras la muerte. Esta «*interview*», como se la llamó, fue muy leída y, entre otras, me deparó la siguiente carta de un médico norteamericano:

«...Lo que más me impresionó fue su respuesta a la pregunta sobre si cree en una supervivencia de la personalidad tras la muerte. Al parecer usted habría dicho: "No opino sobre ese tema".

»Hoy le escribo para relatarle una experiencia que tuve el año que me gradué en la Universidad de X. Cierta tarde, mientras atravesaba la sala de disección, atrajo mi atención una viejecita de dulce rostro que era llevada a la mesa de disección. Esta mujer de dulce rostro (*this sweet faced woman*)* me hizo una impresión tal que relampagueó en mí este pensamiento: "No hay Dios: si lo hubiera, no habría permitido que esta viejecita (*dear old woman*) fuera llevada a la mesa de disección".

»Cuando regresé a casa esa tarde, el sentimiento que me produjo lo que viera en la sala de disección me había determinado a dejar de asistir a la iglesia. Ya antes de esto, las doctrinas del cristianismo habían sido objeto de dudas en mi mente.

»Mientras meditaba sobre este asunto, una voz habló a mi alma; dijo que "debía considerar el paso que estaba a punto de dar". Mi espíritu replicó a esa voz interior diciendo: "Si supiera con certidumbre que el cristianismo es la verdad, y la Biblia la Palabra de Dios, lo aceptaría".

»En el curso de los días que siguieron, Dios volvió claro para mi alma que la Biblia era Su Palabra, que las ense-

* {Las expresiones entre paréntesis son agregados de Freud en su versión de la carta al alemán.}

ñanzas sobre Jesucristo eran verdaderas, y que Jesús era nuestra única esperanza. Tras una revelación tan clara, acepté la Biblia como la Palabra de Dios, y a Jesucristo como mi Salvador personal. Desde entonces, Dios se me ha revelado mediante muchas infalibles pruebas.

»Le ruego, como hermano médico (*brother physician*), que dirija sus pensamientos a este tema de suma importancia, y puedo asegurarle que si lo considera con mente abierta Dios le revelará la *verdad* a su alma, lo mismo que hizo conmigo y tantísimos otros...».

Le respondí cortésmente que me alegraba enterarme de que esa experiencia le hubiera permitido conservar su fe. En cuanto a mí, Dios no había hecho tanto, nunca me había hecho oír una voz interior como aquella y si —en vista de mi edad— no se apuraba mucho, no sería por mi culpa que siguiera siendo yo hasta el final lo que ahora era: *an infidel jew* {un judío infiel}.

La amable réplica de mi colega contenía la seguridad de que el judaísmo no era ningún obstáculo en el camino de la recta fe, y lo probaba con numerosos ejemplos. Culminaba con la comunicación de que se elevaban ardientes plegarias en mi favor, para que Dios me concediese *faith to believe* {fe para creer}, la fe verdadera.

Aguardo todavía el resultado de esa intercesión. Entretanto, la vivencia religiosa de mi colega me da que pensar. Diría que pide un intento de interpretarla a partir de motivos afectivos, pues es en sí extraña y es particularmente mala su fundamentación lógica. Harto se sabe que Dios permite horrores muy otros que el de llevar a la mesa de disección el cadáver de una anciana señora de simpático rostro. En toda época fue así, y no ocurriría diversamente en el tiempo en que mi colega norteamericano cursaba sus estudios. Por lo demás, en su calidad de médico novel, no puede haber sido tan ajeno al mundo como para ignorar por completo todo su infortunio. ¿Por qué habría de rebelarse contra Dios justamente a raíz de una impresión recibida en la sala de disección?

La explicación es muy obvia para quien esté habituado a abordar analíticamente las vivencias interiores y las acciones de los hombres; y lo es tanto, que en mi recuerdo ella misma se incluye en el relato de manera directa. Cierta vez que en el curso de unos debates mencioné la carta de mi piadoso colega, referí que había escrito que el rostro del cadáver de esa mujer le había recordado a su propia madre. Ahora bien, eso no figuraba en la carta —y por otra parte,

la más somera reflexión nos dirá que era imposible que así fuera—, pero es la explicación que se impone de manera irrefutable frente a la lectura de las tiernas palabras con que se recuerda a la anciana señora (*sweet faced dear old woman*). La fragilidad de juicio del joven médico puede imputarse entonces al afecto que le despertó el recuerdo de su madre. Y si uno no puede librarse de una mala costumbre del psicoanálisis, la de aducir pequeñeces como material probatorio y admitir también otra explicación de menor profundidad, tendrá que reparar en que el colega se dirige luego a mí como *brother physician*, expresión de la cual sólo puede darse una traducción imperfecta.

Cabe entonces representarse el proceso del siguiente modo: La vista del cuerpo desnudo (o en acto de ser desvestido) de una mujer trae al jovencito el recuerdo de su madre; entonces despierta en él la añoranza de la madre, proveniente del complejo de Edipo, que al instante se completa con la rebelión contra el padre. Padre y Dios todavía no se han distanciado mucho en él, y la voluntad de aniquilar al padre puede devenir conciente como duda en la existencia de Dios y pretender legitimarse ante la razón como indignación por el maltrato del objeto-madre. En efecto, es típico que el niño juzgue como maltrato lo que el padre hace con la madre en el comercio sexual. Esta nueva moción, desplazada al campo religioso, no hace sino repetir la situación edípica y por eso tras breve lapso experimenta el mismo destino. Sucumbe a una poderosa contracorriente. En el curso del conflicto el nivel del desplazamiento no es sostenido, no se mencionan argumentos justificatorios de Dios ni los signos inequívocos mediante los cuales El probó su existencia al escéptico. El conflicto parece haberse desenvuelto en la forma de una psicosis alucinatoria; hablaron voces interiores para hacerle desistir de la resistencia a Dios. Pero el desenlace de la lucha vuelve a presentarse en el campo religioso, y es el predeterminado por el destino del complejo de Edipo: total sometimiento a la voluntad de Dios Padre; el joven se convierte en creyente, acepta todo lo que se le enseñó en su niñez acerca de Dios y Jesucristo. Ha tenido una vivencia religiosa, ahora es un converso.

Es todo tan simple y trasparente que uno no puede dejar de preguntarse si comprendiendo este caso se ha ganado algo para la psicología de la conversión religiosa en general. Me remito a un certero trabajo de Sante de Sanctis (1924), que por lo demás aplica todos los hallazgos del psicoanálisis. Su lectura nos corrobora la expectativa de que en modo alguno todos los casos de conversión pueden penetrarse con

tanta facilidad como el aquí relatado, pero que el nuestro en ningún punto contradice las opiniones que la moderna investigación se ha formado sobre este tema. Lo característico de nuestra observación es su enlace con una particular ocasión que hace recrudecer nuevamente la incredulidad antes que el individuo la supere de manera definitiva.

Dostoievski y el parricidio
(1928 [1927])

Nota introductoria

«Dostojewski und die Vatertötung»

Ediciones en alemán

1928 En *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*, R. Fülöp-Miller y F. Eckstein, eds., Munich, págs. xi-xxxvi.
1929 *Almanach 1930*, págs. 9-31.
1934 *GS*, **12**, págs. 7-26.
1948 *GW*, **14**, págs. 399-418.
1975 *SA*, **10**, págs. 267-86.

Traducciones en castellano *

1948 «Dostoyevsky y el parricidio». *BN* (2 vols.), **2**, págs. 1044-53. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1955 Igual título. *SR*, **21**, págs. 253-72. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1967 Igual título. *BN* (3 vols.), **2**, págs. 1136-45. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3004-15. El mismo traductor.

A partir de 1925, los editores Fülöp-Miller y Eckstein, de Munich, comenzaron a publicar una serie de volúmenes suplementarios de la gran edición alemana de las obras de Dostoievski dirigida por Moeller van den Bruck, que se había completado pocos años antes. Los nuevos volúmenes, de igual formato que los de aquella edición, contenían escritos póstumos, manuscritos inconclusos y material de varias fuentes que arrojaban luz sobre el carácter y la obra del escritor ruso. Uno de ellos estaba destinado a reunir bocetos y borradores relacionados con *Los hermanos Karamazov*, así como un análisis de los orígenes de este libro; y

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

los editores estaban ansiosos por persuadir a Freud de que redactase una introducción acerca de la psicología tanto del libro como de su autor. Aparentemente, tomaron contacto con él a comienzos de 1926, y Freud empezó a escribir su ensayo a fines de junio de ese año. Sin embargo, la urgente necesidad de dar a conocer su folleto sobre el análisis ejercido por legos (1926*e*), en vista del proceso judicial iniciado contra Theodor Reik, lo apartó de la tarea (cf. *AE*, **20**, págs. 168-9). De ahí en más parece haber perdido interés por ese ensayo, sobre todo, como nos relata Ernest Jones (1957, pág. 152), luego de haber encontrado un libro de Neufeld (1923) sobre el mismo tema, el cual, según apuntó Freud en una nota al pie (pág. 191) —con notable modestia, destaquémoslo—, contenía la mayoría de las ideas que él estaba expresando. No está claro en qué momento retomó la redacción del ensayo. Jones (*loc. cit.*) sugiere que lo había concluido ya a comienzos de 1927; pero esto no parece muy probable, pues la novela de Stefan Zweig de la que se ocupa la parte final del ensayo apareció en 1927. El volumen en el que se incluyó como introducción el ensayo de Freud (titulado *La versión original de «Los hermanos Karamazov»*) sólo se publicó en el otoño de 1928.

El ensayo consta de dos partes bien definidas. La primera trata del carácter de Dostoievski en general, su masoquismo, su sentimiento de culpa, sus ataques «epileptoides» y su actitud dual en lo atinente al complejo de Edipo. La segunda analiza en especial su pasión por el juego e incluye el relato de una novela breve de Stefan Zweig que esclarece la génesis de esa afición. Como se puede apreciar en la carta posterior de Freud a Theodor Reik que publicamos *infra*, págs. 192-4, esas dos partes del ensayo están más íntimamente vinculadas de lo que parece a primera vista.

Tal vez el ensayo muestre señales de un trabajo «circunstancial» hecho a pedido, pero contiene mucho de interés; por ejemplo, las primeras consideraciones sobre los ataques histéricos desde que escribiera su temprano trabajo acerca de este tema veinte años atrás (1909*a*), así como una reformulación de sus últimas concepciones sobre el complejo de Edipo y el sentimiento de culpa, y un esclarecimiento colateral del problema de la masturbación que no ha de hallarse en su anterior examen de este (1912*f*). Pero, por sobre todas las cosas, tuvo aquí oportunidad de expresar sus puntos de vista acerca de un escritor a quien él ubicó en primerísima línea.

James Strachey

En la rica personalidad de Dostoievski, uno distinguiría cuatro fachadas: el literato, el neurótico, el pensador ético y el pecador. ¿Cómo orientarse en medio de esa desconcertante complicación?

Lo menos dudoso es el literato; él tiene su sitial no muy atrás de Shakespeare. *Los hermanos Karamazov* es la novela más grandiosa que se haya escrito, y nunca se estimará bastante el episodio del Gran Inquisidor, una de las cumbres de la literatura universal. Por desdicha, el análisis debe rendir las armas ante el problema del creador literario.

Lo más atacable en Dostoievski es el pensador ético. Si se pretendiera tenerlo en alta estima como hombre ético con el argumento de que sólo alcanza el grado supremo de la eticidad quien ha llegado hasta la pecaminosidad más profunda, se pasaría por alto un reparo. Etico es quien reacciona ya frente a la tentación interiormente sentida, sin ceder a ella. Pero quien alternativamente peca, y luego, en su arrepentimiento, formula elevados reclamos éticos, se expone al reproche de que arregla las cosas de manera harto cómoda. No ha realizado lo esencial de la eticidad, la renuncia, pues la vida ética es un interés práctico de la humanidad. Se parecería a los bárbaros del tiempo de las invasiones, que asesinaban y como penitencia pagaban una multa, con lo cual esta última era directamente una técnica para posibilitar el asesinato. Iván el Terrible no se comportaba de otro modo; y aun esa componenda con la eticidad es un característico rasgo ruso. Tampoco es glorioso el resultado final de la brega ética de Dostoievski. Tras las más violentas luchas por reconciliar las exigencias pulsionales del individuo con los reclamos de la comunidad humana, aterrizó en sentido retrógrado en el sometimiento a la autoridad así secular como espiritual, en el temor reverencial a los zares y al Dios cristiano, y en un nacionalismo ruso de estrechas miras, estación esta que inteligencias ordinarias habían alcanzado con menor trabajo. Ahí se sitúa el punto débil de esa gran personalidad. Dostoievski falló en ser un maestro y libertador de los seres humanos, se

asoció a sus carceleros; el futuro cultural de los hombres tendrá poco que agradecerle. Probablemente pueda demostrarse que su neurosis lo condenaba a ese fracaso. De acuerdo con la altura de su inteligencia y la intensidad de su amor por los hombres, habría tenido ante sí otra senda de vida, la senda apostólica.

Considerar a Dostoievski como pecador o criminal provoca una violenta protesta, no necesariamente fundada en el juicio filisteo sobre los criminales. Uno se percata pronto del verdadero motivo; en el criminal hay dos rasgos esenciales: el egoísmo sin límites y la intensa tendencia destructiva; común a ambos rasgos, y premisa de sus exteriorizaciones, es el desamor, la falta de valoración afectiva de los objetos (humanos). Y de inmediato uno se acuerda de lo opuesto en Dostoievski: su gran necesidad de amor y su enorme capacidad de amar, exteriorizada esta en manifestaciones de extrema bondad, que le valen ser amado y socorrido donde habría merecido el odio y la venganza; por ejemplo, en la relación con su primera mujer y con su amada. Entonces uno no puede menos que preguntarse de dónde viene la tentación de incluir a Dostoievski entre los criminales. Respuesta: es la elección temática del creador literario, los caracteres que descuellan por sus rasgos violentos, asesinos, egoístas, lo que indica la existencia de tales inclinaciones en su interior; además, algún elemento fáctico de su vida, como su manía del juego, y acaso también el abuso sexual cometido contra una niña inmadura.[1] La contradicción se resuelve inteligiendo que la fortísima pulsión destructiva de Dostoievski, que fácilmente lo habría convertido en un criminal, en el curso de su vida se dirigió sobre todo hacia su propia persona (hacia adentro, en lugar de hacia afuera) y así se expresó como masoquismo y sentimiento de culpa. Empero, le restaban a su persona sobrados rasgos sádicos, que se exteriorizaban en su irritabilidad, manía martirizadora, intolerancia aun hacia las personas amadas, y también salían a la luz en la manera en

[1] Véase el examen de esto en Fülöp-Miller y Eckstein (1926). Stefan Zweig (1920) escribe: «No lo detienen los frenos de la moral burguesa y nadie sabe decir con exactitud cuánto trasgredió en su vida las barreras jurídicas, cuánto de los instintos criminales de sus héroes se tradujeron en sus propios actos». Acerca de los íntimos vínculos entre los personajes de Dostoievski y sus propias vivencias, véanse las puntualizaciones de René Fülöp-Miller en la sección introductoria de Fülöp-Miller y Eckstein (1925), basadas en N. Strajov [1921]. — [El tema del abuso sexual cometido contra una niña inmadura aparece varias veces en las obras de Dostoievski, especialmente en *La confesión de Stavrogin* y *La vida de un pecador.*]

que trataba a sus lectores como autor. Vale decir, en las pequeñas cosas era sádico hacia afuera; en las cosas mayores, sádico hacia adentro, y por tanto masoquista, o sea el más blando, manso y solícito de los hombres.

De la complicación de la persona de Dostoievski hemos espigado tres factores, uno cuantitativo y dos cualitativos: la extraordinaria altitud de su afectividad, la disposición pulsional perversa que debía moverlo a ser un sadomasoquista o un delincuente, y el talento artístico, no analizable. La existencia de este conjunto sería perfectamente viable sin neurosis; hay, en efecto, masoquistas plenos no neuróticos. De todos modos, de acuerdo con la relación de fuerzas entre las exigencias pulsionales y las inhibiciones que las contrarrestan (más las vías de sublimación disponibles), habría que clasificar a Dostoievski como uno de esos caracteres llamados «apasionados» {«*triebhaft*»}. Pero la situación es perturbada por la copresencia de la neurosis, que, según dijimos, no sería indispensable bajo esas condiciones, pero se produce tanto más fácilmente cuanto más rica es la complejidad que el yo debe dominar. Ahora bien, la neurosis no es más que un signo de que el yo no consiguió esa síntesis, de que perdió su unicidad en el intento.

Pero, ¿cuál es la prueba de la neurosis en sentido estricto? Sobre la base de sus graves ataques, acompañados de pérdida de conciencia, convulsiones musculares y la desazón subsiguiente, Dostoievski se calificó de epiléptico, y por tal lo tuvieron los demás. Ahora bien, es en un todo probable que esta llamada epilepsia sólo fuera un síntoma de su neurosis, que, por tanto, debería clasificarse como histeroepilepsia, vale decir, histeria grave. Hay dos razones que impiden lograr certeza plena: la primera, que los datos anamnésicos sobre la llamada epilepsia de Dostoievski son deficientes y no confiables; la segunda, que no es clara la concepción de los cuadros clínicos ligados con ataques epileptoides.

Abordemos primero el segundo punto: Huelga repetir aquí toda la patología de la epilepsia, que no aporta nada decisivo; empero, se puede decir que a pesar de ello se sigue destacando como aparente unidad clínica el viejo *morbus sacer*, la ominosa {*unheimlich*} enfermedad con sus impredecibles ataques convulsivos, en apariencia no provocados, su alteración del carácter, que se vuelve irritable y agresivo, y el progresivo desfallecimiento de todas las operaciones intelectuales. Pero hacia cada uno de sus extremos ese estado se volatiliza en lo indeterminado. Los ataques que se presentan brutalmente, con mordedura de la lengua

y vaciamiento vesical, repetidos con riesgo mortal en el *status epilepticus*, en cuyo trascurso el paciente mismo se infiere graves daños, pueden atemperarse y ser sólo ausencias breves, meros estados de vértigo muy pasajeros, pueden sustituirse por cortos períodos en que el enfermo hace cosas que le son ajenas, como bajo el imperio de lo inconciente. De ordinario condicionados por lo corporal de una manera que nos resulta inasible, su génesis primera puede deberse a un influjo puramente anímico (terror) o reaccionar en lo sucesivo frente a excitaciones anímicas. Por característica que sea la disminución intelectual en la inmensa mayoría de los casos, se conoce por lo menos uno en que esa afección no perturbó un elevado rendimiento en ese terreno (Helmholtz). (Otros casos respecto de los cuales se sostuvo esto mismo son inciertos o están expuestos a idéntico reparo que el del propio Dostoievski.) Las personas aquejadas de epilepsia pueden provocar la impresión de estupidez, de desarrollo detenido, en un todo de acuerdo con el hecho de que la afección suele ir acompañada a menudo de la imbecilidad más notable y de las mayores deficiencias cerebrales, si bien este no es un componente necesario del cuadro clínico; pero esos mismos ataques, con todas sus variaciones, se encuentran también en otras personas que testimonian un pleno desarrollo anímico y una afectividad hipertrófica, casi nunca gobernada satisfactoriamente. No asombra que en estas circunstancias se encuentre imposible establecer la unidad de la «epilepsia» como afección clínica. Lo que sale a la luz en la homogeneidad de los síntomas exteriorizados parece requerir una concepción funcional, como si la descarga pulsional anormal tuviese un mecanismo orgánicamente preformado, puesto en acción por las más diversas constelaciones: tanto perturbaciones de la actividad encefálica, producidas por graves enfermedades tisulares y tóxicas, como un insuficiente gobierno sobre la economía anímica, un tráfico sujeto a crisis de la energía actuante en el interior del alma. Tras esta bipartición uno vislumbra la identidad del mecanismo de la descarga pulsional que estaría en su base. Este no puede encontrarse muy lejos de los procesos sexuales, que en el fondo son de causación tóxica. Ya los médicos más antiguos llamaban pequeña epilepsia al coito, vale decir que discernían en el acto sexual la aminoración y adaptación de la descarga epiléptica de estímulos.[2]

[2] [Cf. «Apreciaciones generales sobre el ataque histérico» (Freud, 1909*a*), *AE*, **9**, pág. 211.]

La «reacción epiléptica», como puede llamarse a este conjunto, se pone sin duda también a disposición de la neurosis, cuya esencia consiste en tramitar por vía somática masas de excitación que ella no puede liquidar psíquicamente. El ataque epiléptico deviene así un síntoma de la histeria, que lo adapta y modifica, tal como lo hace el decurso sexual normal. Por eso es enteramente correcto distinguir una epilepsia orgánica de una «afectiva». He aquí el valor práctico de ello: quien sufre la una, es un enfermo del encéfalo; quien tiene la otra, un neurótico. En el primer caso, la vida anímica padece de una perturbación de afuera, ajena a ella; en el otro, la perturbación es expresión de la vida anímica misma.

Es sumamente probable que la epilepsia de Dostoievski fuera del segundo tipo. No se lo puede probar de modo riguroso; en efecto, para ello habría que estar en condiciones de establecer una coordinación serial entre su vida anímica y la primera aparición de los ataques, así como sus posteriores oscilaciones, y es demasiado poco lo que sabemos. Las descripciones de los ataques mismos no enseñan nada; las noticias sobre nexos entre ataques y vivencias son deficientes y a menudo contradictorias. La hipótesis más probable es que aquellos se remontarían muy atrás en la niñez de Dostoievski y primero estuvieron subrogados por síntomas más benignos, cobrando la forma epiléptica sólo después, en el octavo año, tras aquella vivencia amedrentadora, el asesinato del padre.[3] Armonizaría bien con ello si quedase comprobado que se suspendieron por completo durante el período de castigo en Siberia, pero otros indicios lo contradicen.[4] El inequívoco nexo entre el parricidio de

[3] Cf. René Fülöp-Miller (1924). [Véase, asimismo, el relato de Aimée Dostoievski (1921), en la biografía que escribió de su padre.] Particular interés despierta la comunicación de que en la infancia del novelista ocurrió «algo temible, inolvidable y torturante», a lo cual se remontarían los primeros indicios de su enfermedad (de un artículo de Suvorin en el periódico *Novoe Vremya*, 1881, citado en la introducción de Fülöp-Miller y Eckstein, 1925, pág. xiv). Cf. también Orest Miller (1921, pág. 140): «Acerca de la enfermedad de Fedor Mijailóvich, por lo demás, existe un testimonio que se refiere a su más temprana juventud y la conecta con un episodio trágico ocurrido en la vida familiar de sus padres. Si bien ese testimonio me fue comunicado oralmente por un hombre muy próximo a Fedor Mijailóvich, no puedo decidirme a reproducirlo con detalle y exactitud porque no he recibido otra confirmación de ese rumor». Ni el biógrafo ni el investigador de las neurosis sentirán agradecimiento por esta discreción.

[4] La mayoría de los documentos, entre ellos el informe del propio Dostoievski, afirman por el contrario que la enfermedad sólo

Los hermanos Karamazov y el destino del padre de Dostoievski ha llamado la atención a más de un biógrafo, moviéndolos a mencionar «cierta orientación psicológica moderna». El abordaje psicoanalítico —pues a él se refieren— está tentado de discernir en ese suceso el trauma más grave, y en la reacción de Dostoievski, el punto axial de su neurosis. Pero si ahora paso a fundamentar psicoanalíticamente esa tesis, no puedo menos que temer que se queden sin entender nada los no familiarizados con la terminología y las doctrinas del psicoanálisis.

Tenemos un punto de partida cierto. Conocemos el sentido de los primeros ataques de Dostoievski en su juventud, mucho antes que emergiera la «epilepsia». Tenían una intencionalidad de muerte: eran introducidos por una angustia de muerte y consistían en estados de dormir letárgico. Como un desconsuelo inmotivado y repentino se abatió ella (la enfermedad) sobre él la vez primera, cuando todavía era un muchacho; un sentimiento —así lo refirió más tarde a su amigo Soloviov— como si debiera morir enseguida, y de hecho siguió un estado que se parecía en todo a la muerte efectiva... Su hermano Andrei informa que Fedor ya en su juventud solía dejar notitas diciendo que temía dormirse de noche y caer en un estado de muerte aparente, por lo cual rogaba se esperasen cinco días antes de inhumarlo. (Fülöp-Miller y Eckstein, 1925, pág. lx.)

Conocemos el sentido y el propósito de esos ataques de muerte.[5] Significan una identificación con un muerto, una persona que efectivamente falleció o que todavía vive y cuya muerte se desea. Este último caso es el más significativo. El ataque tiene así el valor de una punición. Uno ha deseado la muerte de otro, y ahora uno mismo es ese otro y está muerto. En este punto la doctrina psicoanalítica introduce la tesis de que, en el caso de los muchachos, ese otro es por regla general el padre, y el ataque (que se denomina histérico) es entonces un autocastigo por haber deseado la muerte del padre odiado.

Según una conocida concepción, el parricidio es el crimen principal y primordial tanto de la humanidad como del in-

cobró su carácter definitivo, epiléptico, durante la deportación en Siberia. Por desdicha, hay razones para desconfiar de las comunicaciones autobiográficas de los neuróticos. La experiencia enseña que su recuerdo introduce falsificaciones destinadas a desgarrar una trama causal desagradable. De todos modos, parece seguro que la permanencia en el presidio siberiano produjo una alteración profunda en el estado patológico de Dostoievski. Cf. Fülöp-Miller (1924, pág. 1186).

[5] [Ya habían sido explicados por Freud en una carta a Fliess del 8 de febrero de 1897 (Freud, 1950*a*, Carta 58).]

dividuo.[6] En todo caso, es la principal fuente del sentimiento de culpa; no sabemos si la única, pues las indagaciones no han podido todavía establecer con certeza el origen anímico de la culpa y de la necesidad de expiación. Pero no hace falta que sea la única. La situación psicológica es complicada y requiere elucidación. La relación del muchacho con el padre es, como nosotros decimos, ambivalente. Junto al odio, que querría eliminar al padre como rival, ha estado presente por lo común cierto grado de ternura. Ambas actitudes se conjugan en la identificación-padre; uno querría estar en el lugar del padre porque lo admira (le gustaría ser como él) y porque quiere eliminarlo. Ahora bien, todo este desarrollo tropieza con un poderoso obstáculo. En cierto momento el niño comprende que el intento de eliminar al padre como rival sería castigado por él mediante la castración. Por angustia de castración, vale decir, en interés de la conservación de su virilidad, resigna entonces el deseo de poseer a la madre y de eliminar al padre. Y es este deseo, en la medida en que se conserva en lo inconciente, el que forma la base del sentimiento de culpa. Creemos haber descrito con ello procesos normales, el destino normal del llamado complejo de Edipo; todavía habremos de agregar un importante complemento.

Otra complicación sobreviene cuando en el niño se ha plasmado con intensidad mayor aquel factor constitucional que llamamos bisexualidad. Amenazada la virilidad por la castración, se vigorizará en tal caso la inclinación a buscar escapatoria por el lado de la feminidad, a ponerse más bien en el lugar de la madre y adoptar su papel de objeto de amor ante el padre. Sólo que la angustia de castración imposibilita también esta solución. Uno comprende que sería preciso admitir la castración si quisiera ser amado por el padre como una mujer. Así caen bajo la represión ambas mociones, odio al padre y enamoramiento de él. Hay una cierta diferencia psicológica, consistente en que el odio al padre es resignado a consecuencia de la angustia frente a un peligro exterior (la castración); en cambio, el enamoramiento del padre es tratado como un peligro pulsional interior, que, empero, se remonta en el fondo también a idéntico peligro exterior.

La angustia frente al padre es lo que vuelve inadmisible el odio a él; la castración es terrorífica, tanto en su condición de castigo como en la de precio del amor. De los dos factores que reprimen {desalojan} el odio al padre, el

[6] Véase mi obra *Tótem y tabú* (1912-13).

primero, la angustia directa frente al castigo y la castración, ha de llamarse normal; el refuerzo patógeno parece venir sólo del otro factor: la angustia ante la actitud femenina. Por tanto, una fuerte disposición bisexual se convierte en una de las condiciones o refuerzos de la neurosis. Puede suponérsela con certeza en Dostoievski, y una de sus formas posibles de existencia (homosexualidad latente) se muestra en el valor que tuvieron para su vida sus amistades con hombres, en su conducta raramente tierna hacia sus rivales en el amor, y en su notable comprensión para situaciones sólo explicables por una homosexualidad reprimida, como lo atestiguan muchos ejemplos de sus novelas.

Lo lamento, pero no puedo evitar que estas puntualizaciones sobre las actitudes de odio y de amor hacia el padre, y sus mudanzas bajo el influjo de la amenaza de castración, parezcan de mal gusto e increíbles al lector desconocedor del psicoanálisis. Y aun estoy seguro de que justamente el complejo de castración será objeto de la desautorización más universal. No obstante, puedo aseverar que la experiencia psicoanalítica ha destacado esas constelaciones por encima de cualquier duda, y nos ordena discernir en ellas la clave de toda neurosis. Ensayémoslo también con la sedicente epilepsia de nuestro literato. ¡Tan ajenas a nuestra conciencia son las cosas por las que está gobernada nuestra vida anímica!

Las consecuencias de la represión del odio al padre dentro del complejo de Edipo no se agotan en lo comunicado hasta aquí. Hay algo más, a saber, que la identificación-padre se conquista a la postre un lugar duradero dentro del yo. Es acogida en el yo, pero allí se contrapone al otro contenido del yo como una instancia particular. La llamamos entonces el superyó y le atribuimos a ella, la heredera del influjo parental, las más importantes funciones.

Si el padre fue duro, violento, cruel, el superyó toma de él esas cualidades y en su relación con el yo vuelve a producirse la pasividad que justamente debía ser reprimida. El superyó ha devenido sádico, el yo deviene masoquista, es decir, en el fondo, femeninamente pasivo. Dentro del yo se genera una gran necesidad de castigo, que en parte está pronta como tal a acoger al destino, y en parte halla satisfacción en el maltrato por el superyó (conciencia de culpa). En efecto, cada castigo es en el fondo la castración y, como tal, el cumplimiento de la vieja actitud pasiva hacia el padre. Y el destino mismo no es en definitiva sino una tardía proyección del padre.

Los procesos normales de la formación de la conciencia

moral tendrían que ser semejantes a los anormales aquí expuestos. Empero, no hemos logrado establecer el deslinde entre ambos. Como se advierte, aquí se atribuye la máxima participación en el desenlace a los componentes pasivos de la feminidad reprimida. Además, un factor accidental no puede menos que pesar: que el padre temido sea muy violento también en la realidad. Esto se aplica al caso de Dostoievski, y reconduciremos a un componente femenino particularmente intenso el hecho de su extraordinario sentimiento de culpa así como su modo masoquista de vida. He aquí, pues, la fórmula para Dostoievski: Una persona de disposición bisexual particularmente intensa, que puede defenderse con particular intensidad del vasallaje de un padre particularmente duro. Agregamos este carácter de la bisexualidad a los componentes de su ser ya discernidos. El temprano síntoma de los «ataques de muerte» puede comprenderse entonces como una identificación-padre del yo, consentida por el superyó a modo de castigo. «Tú has querido matar a tu padre para ser tú mismo el padre. Ahora eres el padre, pero el padre muerto»: el mecanismo habitual de los síntomas histéricos. Y además: «Ahora el padre te mata». Para el yo, el síntoma de la muerte es una satisfacción en la fantasía del deseo viril, y al mismo tiempo una satisfacción masoquista; para el superyó, una satisfacción de castigo, vale decir, sádica. Ambos, yo y superyó, siguen desempeñando el papel del padre.

En el conjunto, la relación entre la persona y el objeto-padre se ha mudado, conservando su contenido, en una relación entre yo y superyó, una reescenificación en un nuevo teatro. Tales reacciones infantiles provenientes del complejo de Edipo pueden extinguirse cuando la realidad no les aporta alimento alguno. Pero el carácter del padre permanece idéntico... no: empeora con los años, y entonces se conserva también el odio de Dostoievski al padre, su deseo de que muera ese padre malo. Ahora bien, es peligroso que la realidad cumpla tales deseos reprimidos. La fantasía ha devenido realidad, y entonces son reforzadas todas las medidas de defensa. En lo sucesivo los ataques de Dostoievski cobran carácter epiléptico, siguen significando la identificación-padre a guisa de castigo, es cierto, pero se han vuelto temibles, como lo fue la propia muerte terrorífica del padre. No se alcanzan a colegir otros contenidos, sobre todo sexuales, que acaso tomaran.

Hay algo curioso: dentro del aura del ataque es vivenciado un momento de beatitud suprema, que muy bien puede haber fijado el triunfo y la liberación por la noticia

de la muerte, a los que siguió en el acto el castigo tanto más cruel. Una sucesión así de triunfo y duelo, festividad y duelo, la hemos colegido también entre los hermanos de la horda primordial que asesinaron al padre, y lo hallamos repetido en la ceremonia del banquete totémico.[7] Si fuera cierto que Dostoievski se vio liberado de ataques en Siberia, ello no haría sino confirmar que sus ataques eran su castigo. Ya no le hacían falta, pues era castigado de otro modo. Sólo que esto es incomprobable. Mejor testimonio sobre la existencia de esa necesidad de castigo en la economía anímica de Dostoievski es el hecho de que no lo quebrantaran esos años de miseria y humillaciones. La condena de Dostoievski como criminal político era injusta, él tenía que saberlo, pero aceptó el inmerecido castigo del padrecito Zar como sustituto del castigo que había merecido por sus pecados hacia el padre real. En lugar de autocastigarse, se hizo castigar por el subrogado del padre. Aquí penetramos un poco en la justificación psicológica de los castigos impuestos por la sociedad. La verdad es que grandes grupos de criminales piden el castigo. Su superyó lo pide, y así se ahorra imponer él mismo las penas.[8]

Quien tenga noticia de las complejas mudanzas de significado de los síntomas histéricos comprenderá que aquí en modo alguno se intenta averiguar el sentido de los ataques de Dostoievski más allá de ese comienzo.[9] Basta con que pueda suponerse legítimamente que su sentido originario permaneció inmutable tras todas las superposiciones ulteriores. Puede decirse que Dostoievski nunca se liberó de la hipoteca que el propósito del parricidio hizo contraer a su conciencia moral. Determinó también su conducta hacia los otros dos campos en que es decisiva la relación con el padre: hacia la autoridad política y hacia la fe en Dios. En el primero, terminó en la total sumisión al padrecito Zar, que había jugado una vez con él, en la realidad, la comedia del asesinato que su ataque solía espejarle tan a menudo.

[7] [Véase *Tótem y tabú* (1912-13) [*AE*, **13**, pág. 142].

[8] [Cf. «Los que delinquen por conciencia de culpa», el tercero de los ensayos de Freud en su trabajo «Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico» (1916*d*), *AE*, **14**, pág. 338.]

[9] El propio Dostoievski proporciona la mejor referencia acerca del sentido y el contenido de sus ataques cuando comunica a su amigo Strajov que su irritabilidad y depresión tras un ataque epiléptico se deben a que se ve como un criminal y no puede apartar de sí el sentimiento de cargar con una culpa desconocida, de haber cometido un gran crimen que lo oprime. (Fülöp-Miller, 1924, pág. 1188.) En acusaciones como esta el psicoanálisis ve cierto discernimiento de la «realidad psíquica» y se empeña por hacer conocida para la conciencia esa culpa desconocida.

Aquí la penitencia salió ganadora. En el campo religioso le quedó más libertad; según informes al parecer fidedignos, osciló hasta el último instante de su vida entre la fe y el ateísmo. Su gran intelecto le impidió pasar por alto algunas de las dificultades lógicas a que conduce la fe. En una repetición individual de un desarrollo de la historia universal, esperaba hallar en el ideal de Cristo una salida y una liberación de la culpa, y usar su propia pasión como un título que le diera derecho al papel de un Cristo. Si en definitiva no se pronunció por la libertad y devino reaccionario, se debió a que la culpa humana universal, la culpa del hijo, sobre la que se edifica el sentimiento religioso, había alcanzado en él una intensidad supraindividual y permaneció indoblegable aun para su gran inteligencia. Aquí nos exponemos al reproche de abandonar la neutralidad del análisis y someter a Dostoievski a valoraciones sólo justificadas desde el punto de vista partidista de determinada cosmovisión. Un conservador tomaría el partido del Gran Inquisidor y formularía un juicio diverso sobre Dostoievski. El reproche es justificado; para moderarlo sólo cabe decir que la decisión de Dostoievski parece comandada por la inhibición de pensamiento que le provocaba su neurosis.

Difícilmente se deba al azar que las tres obras maestras de la literatura de todos los tiempos traten del mismo tema, el del parricidio: *Edipo Rey*, de Sófocles; *Hamlet*, de Shakespeare, y *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski. Además, en las tres queda al descubierto como motivo del crimen la rivalidad sexual por la mujer. Sin duda la figuración más sincera es la del drama que retoma la saga griega. En él, es el héroe mismo quien cometió el crimen. Pero la elaboración poética no es posible sin suavizamiento y disfraz. La confesión desnuda del propósito de parricidio, como la obtenemos en el análisis, parece insoportable sin preparación analítica. En el drama griego, el indispensable debilitamiento, pero con preservación de la trama efectiva, es logrado con mano maestra proyectando a lo real el motivo inconciente del héroe, como si fuera una compulsión del destino ajena al héroe mismo. Este comete el crimen sin intención y al parecer sin influencia de la mujer; empero, el drama da razón de aquel nexo haciendo que pueda alcanzar a la madre reina sólo tras repetir la hazaña en el monstruo, que simboliza al padre. Y descubierta su culpa, hecha ella conciente, no sigue intento alguno de aventarla invocando la construcción auxiliar de la compulsión del destino, sino que es reconocida y punida como una plena culpa conciente, lo cual puede parecer injusto a la reflexión, pero

es perfectamente correcto desde el punto de vista psicológico.

La figuración del drama inglés es más indirecta; no ha sido el héroe sino otro quien consumó la acción, y para este no significa un parricidio. Por eso no hace falta disfrazar el motivo escandaloso de la rivalidad sexual por la mujer. También vemos por así decir bajo una luz refleja el complejo de Edipo del héroe, a medida que nos enteramos del efecto que el crimen del otro ejerce sobre él. Debería vengarlo, pero se encuentra asombrosamente incapaz de hacerlo. Nosotros sabemos que es su sentimiento de culpa el que lo paraliza; de una manera por entero adecuada a los procesos neuróticos, el sentimiento de culpa es desplazado a la percepción de su insuficiencia para cumplir esa tarea. Se recogen indicios de que el héroe siente esa culpa como supraindividual. Desprecia a los demás no menos que a sí mismo. «Dad a cada hombre el trato que se merece, y ¿quién se salvaría de ser azotado?».[10]

La novela del autor ruso avanza otro paso en esta dirección. También aquí es otro quien consumó el asesinato, pero uno que tenía frente al asesinado el mismo vínculo filial que el héroe Dmitri, respecto de quien se admite francamente el motivo de la rivalidad sexual; es, pues, otro hermano, a quien Dostoievski, significativamente, atribuye su misma enfermedad, la supuesta epilepsia, como si quisiera confesar que el epiléptico, el neurótico en mí, es un parricida. Y luego, en el alegato frente al tribunal, viene el famoso escarnio de la psicología, la que sería «una vara de dos puntas».[11] Un grandioso disfraz, pues sólo hace falta invertirlo para hallar el sentido más profundo de la concepción de Dostoievski. No es la psicología la que merece el escarnio, sino el procedimiento judicial mismo. En efecto, es indiferente quién ejecutó de hecho el crimen; a la psicología sólo le importa quién lo quiso en su sentimiento y, una vez producido, lo saludó con beneplácito.[12] Por eso frente a Aliosha, la figura de contraste, todos los hermanos —el apasionado gozador, el cínico escéptico y el criminal epiléptico— son culpables por igual. En *Los hermanos Karamazov* se encuentra una escena en extremo definitoria pa-

10 [*Hamlet*, acto II, escena 2.]

11 [La frase aparece en el libro XII, capítulo X, de la novela de Dostoievski.]

12 [Se hallará una aplicación práctica de estas ideas a un caso judicial real en «El dictamen de la Facultad en el proceso Halsmann» (1931*d*), *infra*, págs. 249 y sigs., donde vuelve a someterse a examen *Los hermanos Karamazov*.]

ra Dostoievski. En la conversación con Dmitri, el *staretz* * ha reconocido que él mismo lleva en sí la disposición al parricidio, y se arroja a sus pies. No puede tratarse de una expresión de reverencia; tiene que significar que el Santo arrojaba de sí la tentación de despreciar o aborrecer al asesino, y por eso se humilla ante él. La simpatía de Dostoievski por el criminal es de hecho ilimitada, va mucho más allá de la compasión a que el desdichado tiene derecho, y recuerda el horror sagrado con que la Antigüedad consideró al epiléptico y al enfermo mental. El criminal es para él casi como un redentor que ha tomado sobre sí la culpa que los otros habrían debido llevar. Después que él ya ha asesinado, no hace falta asesinar; antes bien, es preciso estarle agradecido, pues de lo contrario uno mismo habría debido asesinar. Esto no es sólo compasión indulgente; es identificación sobre la base de los mismos impulsos asesinos, en verdad un narcisismo apenas desplazado {descentrado}. No por ello cabe impugnar el valor ético de esa bondad. Acaso sea, en general, el mecanismo de la complicidad indulgente con otros seres humanos el que vemos con particular claridad aquí, en el caso extremo del creador literario gobernado por la conciencia de culpa. No hay duda de que esta simpatía de identificación ha presidido decisivamente la elección temática de Dostoievski. Ahora bien, trató primero del criminal común —por codicia—, del criminal político y religioso, antes de regresar, al final de su vida, al criminal primordial, al parricida, y exponer su confesión poética a raíz de él.

La publicación de la obra póstuma de Dostoievski y del diario íntimo de su mujer ha arrojado viva luz sobre un episodio de su vida, la época en que estuvo poseído en Alemania por la manía del juego. (Cf. Fülöp-Miller y Eckstein, 1925.) Un inequívoco ataque de pasión patológica, que por otra parte nadie pudo valorar de otro modo. No faltaron racionalizaciones para este obrar asombroso e indigno. Como no es raro que suceda en los neuróticos, el sentimiento de culpa se había procurado una subrogación palpable mediante un cúmulo de deudas {*Schuldenlast*}, y Dostoievski podía alegar que quería conquistarse mediante la ganancia en el juego la posibilidad de regresar a Rusia sin ser encarcelado por sus acreedores. Pero era sólo un

* {Palabra rusa que significa «monje» o «eremita»; en la obra de Dostoievski es el padre Zosima.}

subterfugio; Dostoievski era bastante agudo como para discernirlo, y bastante honrado para confesarlo. Sabía que lo principal era el juego en sí y por sí, «*le jeu pour le jeu*».[13] Todos los detalles de su conducta apasionada {*triebhaft*} y absurda prueban esto y algo más aún. Nunca descansaba hasta perderlo todo. El juego era para él también una vía de autocastigo. Innumerables veces había prometido y hasta dado su palabra de honor a su joven mujer de no jugar más o no hacerlo ese día y, como ella nos dice, la quebrantaba casi siempre. Y si las pérdidas los habían llevado a él y a ella a la miseria más extrema, extraía de ahí una segunda satisfacción patológica. Podía insultarse, humillarse ante ella, exhortarla a despreciarlo, conmiserarla por haberse casado con él, viejo pecador, y tras este aligeramiento de la conciencia moral el juego proseguía al día siguiente. Y la joven esposa se acostumbró a ese ciclo porque había notado que lo único de que cabía esperar la salvación en la realidad, la producción literaria, nunca marchaba mejor que después que lo habían perdido todo y empeñado su último haber. Desde luego, ella no comprendía los nexos. Cuando el sentimiento de culpa {*Schuld*} de él era satisfecho por los castigos que él mismo se imponía, cedía su inhibición para el trabajo, se permitía dar algunos pasos por el camino que llevaba al éxito.[14]

La pieza del vivenciar infantil ha tiempo soterrado que se conquista una repetición en la compulsión al juego puede colegirse sin dificultad apoyándose en una novela de un literato más joven. Stefan Zweig, quien por lo demás ha consagrado un estudio a Dostoievski (en *Tres maestros* [Zweig, 1920]), relata, en su colección de tres novelas *La confusión de los sentimientos* [1927], una historia que titula «Veinticuatro horas en la vida de una mujer». Esta pequeña obra maestra sólo quiere, presuntamente, mostrar cuán irresponsable criatura es la mujer, qué trasgresiones, sorprendentes para ella misma, puede verse empujada a cometer por obra de una impresión vital inesperada. Empero, la novela dice mucho más; si se la somete a una interpretación analítica —y esta nos acude de manera tan insinuante que no podemos rechazarla—, figura, prescindiendo

[13] «Lo principal es el juego mismo», escribe en una de sus cartas. «Juro que no se trata de codicia, aunque por cierto el dinero es lo que más falta me hace».

[14] «Siempre permanecía junto a la mesa de juego hasta perderlo todo, hasta quedar totalmente arruinado. Sólo cuando el infortunio quedaba consumado, se retiraba al fin el demonio de su alma y dejaba sitio al genio creador». (Fülöp-Miller y Eckstein, 1925, pág. lxxxvi.)

de aquella intención de disculpa, algo muy diverso, universalmente humano o más bien masculino. Es característico de la naturaleza de la creación artística que el autor, que es amigo mío, asegurara ante mis preguntas que la interpretación que yo le comunicaba había sido por completo ajena a su saber y a su propósito, aunque en el relato había entretejidos muchos detalles que parecían calculados para indicar esa pista secreta.

En la novela de Zweig, una anciana y noble dama cuenta al escritor una vivencia que tuviera unos veinte años atrás. Había enviudado joven; madre de dos hijos que ya no la necesitaban, apartada de toda expectativa vital, tenía cuarenta y dos años cuando en uno de sus viajes sin objeto se encontró en la sala de juego del Casino de Mónaco y, entre todas las maravillosas impresiones del lugar, pronto se vio fascinada por la visión de dos manos que parecían traslucir, con una sinceridad e intensidad conmovedoras, todas las sensaciones del jugador desdichado. Esas manos pertenecían a un hermoso jovencito —el escritor le asigna como al descuido la edad del primer hijo de la espectadora—, quien, tras perderlo todo, abandona la sala presa de la más honda desesperación, previsiblemente para poner fin en el parque a su desesperanzada vida. Una inexplicable simpatía la constriñe a seguirlo y a emprender todos los intentos para salvarlo. El la juzga una de las tantas mujeres fastidiosas del lugar y quiere quitársela de encima, pero ella permanece a su lado y de la manera más natural se ve precisada a compartir su albergue en el hotel y, finalmente, su cama. Tras esta improvisada noche de amor, en las circunstancias más solemnes se hace prometer por el jovencito, al parecer tranquilizado, que nunca más jugará; le facilita dinero para regresar a su casa y le promete encontrarlo en la estación antes de la partida del tren. Pero luego se le despierta una gran ternura hacia él, quiere sacrificarlo todo para protegerlo, se resuelve a viajar con él en vez de despedirlo. Infimas contingencias la detienen, de suerte que pierde el tren; en su añoranza por el ausente vuelve a visitar la sala de juegos, y ahí reencuentra horrorizada las manos que habían encendido su simpatía; olvidado de sus juramentos, él había vuelto a jugar. Ella le recuerda su promesa, pero, poseído por la pasión, él la moteja de aguafiestas, le ordena que se marche y le arroja el dinero con que ella pretendía redimirlo. Se ve obligada a escapar en medio de la más honda vergüenza, y tiempo después se entera de que no había conseguido preservarlo del suicidio.

Esta historia, brillantemente contada, sin lagunas en su

trama de motivos, es sin duda viable por sí sola y tiene asegurado un gran efecto sobre el lector. Empero, el análisis enseña que su invención reposa en la base primordial de una fantasía de deseo de la pubertad, que muchas personas incluso recuerdan concientemente. La fantasía reza que ojalá la propia madre introdujera al jovencito en la vida sexual para salvarlo de los temidos perjuicios del onanismo. Las fantasías de redención, tan frecuentes, tienen el mismo origen. El «vicio» del onanismo es sustituido por la manía del juego,[15] derivación esta que se trasluce en la insistencia sobre la apasionada actividad de las manos. Real y efectivamente la furia del juego es un equivalente de la antigua compulsión onanista, y en la crianza de niños no se usa otro término que el de «jugar» para nombrar el quehacer de las manos en los genitales. Lo irrefrenable de la tentación, los solemnes y nunca respetados juramentos de no volver a hacerlo, el placer atolondrante y la mala conciencia de que uno se arruinaría (suicidio), se han conservado inmutados a pesar de la sustitución. Es sin duda la madre, no el hijo, la relatora en la novela de Zweig. No puede menos que lisonjear al hijo, haciéndole pensar: «Si la madre supiera los peligros en que me pone el onanismo, me salvaría de él consintiendo todas las ternuras en su propio cuerpo». La igualación de la madre con la prostituta, que el jovencito consuma en la novela de Zweig, se integra dentro de la misma fantasía. Vuelve fácilmente alcanzable lo inalcanzable; la mala conciencia que acompaña a esta fantasía impone el mal desenlace de la creación literaria. Es también interesante notar cómo la fachada que el escritor da a la novela busca encubrir su sentido analítico. En efecto, es harto discutible que la vida amorosa de la mujer esté gobernada por impulsos repentinos y enigmáticos. El análisis descubre más bien una motivación suficiente para la sorpresiva conducta de esa señora hasta entonces extrañada del amor. Fiel a la memoria de su esposo perdido, se ha abroquelado contra toda pretensión como las de él, pero —y en esto acierta la fantasía del hijo— no escapó, como madre, a una trasferencia amorosa sobre el hijo, por entero inconciente para ella; y en este lugar desprotegido puede pillarla el destino. Si la manía del juego, con sus infructuosas luchas por deshabituarse y sus oportunidades de autocastigo, es una repetición de la compulsión onanista,

[15] [En una carta a Fliess del 22 de diciembre de 1897, Freud argüía que el onanismo es la «adicción primordial», de la cual son sustitutos todas las posteriores adicciones (Freud, 1950*a*, Carta 79), *AE*, **1**, pág. 314.]

no nos asombrará que se haya conquistado tan gran espacio en la vida de Dostoievski. Es que no hallamos ningún caso de neurosis grave en que la satisfacción autoerótica de la primera infancia y de la pubertad no hubiera cumplido su papel, y los vínculos entre los empeños por sofocarla y la angustia frente al padre son demasiado notorios para necesitar elucidación.[16]

[16] La mayoría de las opiniones aquí expuestas están contenidas también en un excelente libro de Jolan Neufeld (1923).

Apéndice: Carta de Freud a Theodor Reik (1930 [1929])

[Pocos meses después de publicarse el ensayo sobre Dostoievski, apareció en *Imago* (el segundo número de 1929, **15**, págs. 232-42) una reseña de Theodor Reik. Aunque en líneas generales la opinión de Reik era favorable, dedicó considerable espacio a rebatir el juicio de Freud sobre los sentimientos morales de Dostoievski, estimándolo injustificadamente severo; también discrepaba Reik con lo afirmado por Freud acerca de la eticidad en el tercer párrafo del ensayo (*supra*, pág. 175), e, incidentalmente, criticaba la *forma* de este último, cuyo final le parecía desconectado de lo anterior. Tras leer estas críticas,[1] Freud le envió una carta como respuesta; y cuando poco más tarde Reik reimprimió la reseña en una recopilación de obras suyas (1930), Freud consintió en que se le incorporara dicha carta.

Tanto la reseña de Reik como la carta de Freud fueron incluidas además en Reik, *Wir Freud-Schüler* {1936}, traducido luego al inglés con el título *From Thirty Years with Freud* (1940).]*

14 de abril de 1929

...He leído con sumo placer su reseña crítica de mi estudio sobre Dostoievski. Todas sus objeciones son dignas de consideración y reconozco que algunas de ellas son acertadas. Sin embargo, puedo aducir ciertas cosas en mi propia defensa, y usted convendrá en que no son sutilezas acerca de quién tiene razón.

Pienso que usted aplicó una norma demasiado alta para juzgar este ensayo trivial, que fue escrito como favor hacia una persona[2] y de mala gana. En los últimos tiempos escribo

[1] [Cf. *infra*, pág. 194, *n*. 4.]

* {*Traducción en castellano*: 1943: En *Treinta años con Freud*, Buenos Aires: Imán, págs. 173-4, trad. de S. Wencelblat.}

[2] [Sin duda Eitingon, quien insistió persistentemente a Freud para que terminara el ensayo (Jones, 1957, pág. 152).]

siempre de esta forma. Me doy cuenta de que usted lo ha observado. Naturalmente, no estoy diciendo esto para justificar opiniones apresuradas o falsas, sino simplemente para explicar la descuidada arquitectura del conjunto. Es indiscutible que el análisis de Zweig intercalado produce un efecto poco armonioso. Si miramos más profundamente, podemos descubrir cuál fue la finalidad de este agregado. De haber podido dejar de considerar el lugar donde iba a aparecer el ensayo, seguramente habría escrito: «Podemos diagnosticar que en la historia de una neurosis caracterizada por tan severo sentimiento de culpa, la lucha contra el onanismo desempeña un papel especial. Confirma plenamente este diagnóstico la patológica pasión de Dostoievski por el juego. En efecto, como vemos en una novela breve de Zweig...». Esto significa que la atención dedicada a la historia de Zweig no estaba dictada por la relación de este con Dostoievski, sino por la del onanismo con la neurosis. Sin embargo, esto se hacía un poco complejo.

Mantengo mi creencia en una norma social de ética científicamente objetiva y por eso no discuto el derecho del excelente filisteo a que su conducta sea considerada buena y moral, aunque le haya exigido muy escasa conquista de sí.[3] No obstante, al mismo tiempo estimo válido el concepto subjetivo y psicológico de la ética que usted sostiene. Aunque estoy de acuerdo con sus opiniones sobre el mundo y el hombre actuales, no puedo, como usted sabe, compartir su rechazo pesimista de un futuro mejor.

Por cierto, he incluido al Dostoievski psicólogo en el poeta. También podía haber dicho contra él que su intuición estaba completamente limitada a las operaciones de la psique anormal. Considere su asombrosa impotencia frente a los fenómenos del amor; realmente, él sólo concibe, o el crudo deseo pulsional, o la sumisión masoquista y el amor por compasión. Usted también está totalmente en lo cierto al suponer que a mí no me gusta Dostoievski, a pesar de toda mi admiración por su fuerza y nobleza. Esto proviene del hecho de que mi paciencia con los caracteres patológicos se ha agotado en mi trabajo diario. En el arte y la vida yo no los tolero. Este es un rasgo personal, que en nada compromete a los demás.

3 [Reik había escrito: «La renuncia fue otrora el único criterio de la moralidad; hoy es uno entre muchos. Si fuera el único, el excelente ciudadano y filisteo de torpe sensibilidad que se somete a las autoridades, y cuya falta de imaginación torna mucho más sencilla su renuncia, sería éticamente muy superior a Dostoievski».]

¿Dónde va a publicar su ensayo?[4] Creo que es muy bueno. La investigación científica debe trabajar sin prejuicios. En las demás actividades intelectuales es inevitable la elección de un punto de vista y, naturalmente, hay muchos posibles...

[4] [Esto parece indicar que Reik había mostrado su crítica a Freud antes de que se publicara en *Imago*, aunque también es posible que aquí Freud se estuviera refiriendo a la reimpresión del artículo.]

Carta a M. Leroy sobre un sueño de Descartes
(1929)

Nota introductoria

«Brief an Maxim [*sic*] Leroy: Über einen Traum des Cartesius»

Ediciones en francés

1929 En M. Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, París: Editions Rieder, **1**, págs. 89-90. (En francés.)
1934 *GS*, **12**, págs. 403-5. (Reimpresión de la carta de Freud y extractos del libro de Leroy. En francés.)
1948 *GW*, **14**, págs. 558-60. (Reimpresión de la anterior.)

*Traducciones en castellano**

1955 «Carta a Maxim Leroy sobre un sueño de Descartes». *SR*, **19**, págs. 203-8. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 137-9.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3094-5.

No se cuenta con el manuscrito original de esta carta en alemán. Su versión al francés fue hecha ciertamente por Leroy.

Mientras estaba preparando su libro sobre Descartes, Maxime Leroy (1929) sometió a Freud una serie de sueños[1] del filósofo para que se los comentara. No podemos saber con exactitud qué relato de los sueños le dio Leroy a Freud, pues las ediciones alemanas no reproducen el texto de su carta sino que citan meramente la descripción contenida en el volumen publicado de Leroy —en el que también incluyó este la traducción de la respuesta de Freud—.

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

[1] Se trataba de una *serie* de sueños que fueron soñados la misma noche, y no de un solo sueño, como da a entender el título en alemán. El propio Freud se refiere a ellos en plural (cf. *infra*, pág. 201).

Aparentemente, el relato original de los sueños de Descartes y la interpretación formulada por él ocupaban las páginas iniciales de un manuscrito conocido como «*Olympica*», escrito probablemente en el invierno de 1619-20 y que se ha perdido. Empero, un abate del siglo XVII, Adrien Baillet, pudo verlo y publicó una paráfrasis que contenía algunas citas del original latín en su libro *La vie de Monsieur Des-Cartes* (1691, **1**; el relato de los sueños figura en págs. 81-5). Leroy se basó en esta versión, pero parece seguro que Freud estudió el texto completo de Baillet, ya que en su respuesta menciona el «melón de un país extranjero» (frase que aparecía en la trascripción del abate) allí donde Leroy habla simplemente del «melón».

También Leibniz tuvo acceso al manuscrito «*Olympica*» y tomó nota de algunos fragmentos; pero lamentablemente estas notas sólo incluyen una breve referencia a los sueños: «*Somnium 1619, nov. in quo carmen 7 cujus initium: Quod vitae sectabor iter?... Auson*».[2] Como Leibniz no dice en ningún lugar que ha visto la «explicación» de los sueños, Leroy se inclinó a suponer que esta había sido, al menos en gran parte, fabricada por el abate Baillet, y en su libro expresa esta opinión —de la cual, sin embargo, no parece haber llegado a Freud ninguna referencia—.[3]

La versión de los sueños publicada por Leroy (1929, **1**, pág. 84), paráfrasis de la de Baillet, aparece (en francés) en una nota al pie en las ediciones alemanas. Reza así:

«Entonces, en la noche, donde todo es fiebre, huracán, pánico, unos fantasmas se elevan ante el soñante. Intenta levantarse para ahuyentarlos. Pero vuelve a caer, avergonzado de sí mismo, sintiendo que una gran debilidad lo incomoda en el costado derecho. Bruscamente se abre una ventana de su habitación. Espantado, siente que lo arrastran las ráfagas de un viento impetuoso que lo obliga a hacer piruetas girando varias veces sobre su pie izquierdo.

»Arrastrándose y titubeante, llega ante los edificios del colegio donde ha sido educado. En un desesperado esfuerzo intenta entrar en la capilla a fin de cumplir con sus plegarias. En ese momento pasan unas personas. Quiere detenerse, hablarles; nota que una de ellas lleva un melón. Pero un viento violento lo rechaza hacia la capilla.

»Abre entonces los ojos, atenaceado por un vivo dolor

[2] «Un sueño, noviembre 1619, en el cual la Oda VII, que comienza: ¿Qué camino seguiré en la vida?... Ausonio». Cf. Descartes, 1859-60, **1**, pág. 8.

[3] Este problema se examina en su totalidad en Gouhier, 1958.

en el costado izquierdo. No sabe si sueña o si está despierto. A medias dormido, se dice que un genio maligno ha querido seducirlo, y entonces murmura alguna plegaria para exorcizarlo.

»Vuelve a dormirse. Un trueno lo despierta, que llena la habitación de chispas. Una vez más se pregunta si duerme o vela, si es sueño o ensoñación, abriendo y cerrando los ojos para alcanzar la certeza; luego, tranquilizado, se adormece, pues la fatiga triunfa sobre él.

»Sobreexcitado por esos rumores y esos sordos sufrimientos, Descartes abre un diccionario, luego una antología poética. Ese explorador intrépido sueña con este verso: "*Quod vitae sectabor iter?*". ¿Un nuevo viaje al país de los sueños? En ese momento, se presenta de pronto un hombre a quien no conoce; pretende hacerle leer un fragmento de Ausonio que comienza con estas palabras: "*Est et non*".[4] Pero ese hombre desaparece y llega otro. También el libro se desvanece y al reaparecer está adornado con retratos grabados en talla dulce. Al fin, la noche se apacigua».

La explicación de los sueños, que Leroy (*ibid.*, pág. 85) toma de Baillet, figura, asimismo, como nota al pie en las ediciones alemanas, y es la siguiente:

«Juzgó que el Diccionario significaba en verdad la suma de todas las ciencias, y que la antología poética intitulada *Corpus poetarum* designaba en particular, y expresamente, la unión de filosofía y sabiduría. [...] Prosiguiendo, todavía dormido, la interpretación de su sueño, Descartes conjeturó que el verso sobre la incertidumbre del género de vida que debía elegirse y que comienza con "*Quod vitae sectabor iter?*" representaba el buen consejo de un sabio o aun la teología moral...

»Entendió que los poetas reunidos en la antología significaban la Revelación y el Entusiasmo, con que no desesperaba de ser favorecido; y al verso "*Est et non*", que es el Sí y el No de Pitágoras, lo comprendió como la verdad y la falsedad en los conocimientos humanos y las ciencias profanas. Y viendo que la aplicación de todas esas cosas se conseguía tan a su placer, tuvo suficiente audacia para persuadirse de que mediante ese sueño el Espíritu de la Verdad había querido abrirle los tesoros de todas las ciencias. Y como no le quedaban por explicar sino los pequeños retratos en talla dulce que había hallado en el segundo libro,

4 «Es y no es». Las odas citadas son las nos 2 y 4 del libro VII.

dejó de buscar la explicación luego de la visita que un pintor italiano le hizo al día siguiente.

»Este último sueño, cuyo contenido sólo había sido muy "dulce" y agradabilísimo, según él señalaba el futuro: y no se refería sino a lo que debía ocurrirle el resto de su vida. Pero tomó los dos precedentes como amenazadoras advertencias sobre su vida pasada, que acaso no había sido tan inocente ante Dios como ante los hombres. Y creyó que esa era la razón del terror y del espanto que habían acompañado a esos dos sueños. El melón que se le quiso obsequiar en el primer sueño significaba —se dijo— los encantos de la soledad, pero presentados por solicitaciones puramente humanas. El viento que lo empujaba hacia la iglesia del colegio cuando sentía un dolor en el costado derecho no era sino el Genio Maligno que trataba de arrojarlo por la fuerza a un lugar adonde él quería dirigirse voluntariamente. Fue por eso que Dios no permitió que avanzara más ni se dejara arrastrar a un lugar santo por un espíritu que él no había enviado —aunque estaba muy persuadido de que el Espíritu de Dios fue el que le había hecho dar los primeros pasos hacia esa iglesia—. A su entender, el espanto que lo abrumó en el segundo sueño figuraba su sindéresis, es decir, los remordimientos de su conciencia tocantes a los pecados que podía haber cometido en el curso de su vida hasta entonces. El rayo cuyo fragor oyó era la señal del espíritu de la verdad que descendía sobre él para poseerlo».

James Strachey

Cuando tomé conocimiento de su carta donde me pide que examine algunos sueños de Descartes, mi primer sentimiento fue una impresión de angustia, pues trabajar con sueños sin poder obtener del propio soñante indicaciones acerca de los vínculos que puedan unirlos entre sí o referirlos al mundo exterior —y es sin duda el caso cuando se trata de sueños de personajes históricos— sólo da, por regla general, un magro resultado. Pero luego mi tarea resultó más fácil de lo previsto; empero, el fruto de mis investigaciones le parecerá a usted sin duda mucho menos importante de lo que tenía derecho a esperar.

Los sueños de nuestro filósofo son los que se denomina «sueños de arriba» (*Träume von oben*),[1] es decir, formaciones de ideas que habrían podido crearse durante el estado de vigilia lo mismo que en el estado del dormir y que sólo en ciertas partes han tomado su sustancia de estados de alma harto profundos. Por eso tales sueños presentan casi siempre un contenido de forma abstracta, poética o simbólica.

El análisis de esta clase de sueños nos lleva comúnmente a lo siguiente: no podemos comprender el sueño, pero el soñante —o el paciente— sabe traducirlo de manera inmediata y sin dificultad, dado que el contenido del sueño es muy vecino a su pensamiento conciente. Sin embargo, todavía entonces restan algunas partes del sueño con respecto a las cuales el soñante no sabe qué decir: son, precisamente, las que pertenecen a lo inconciente, y en muchos aspectos las de mayor interés. En el caso más favorable, uno explica eso inconciente apoyándose en las ideas que el soñante ha aportado.

Esta manera de juzgar los «sueños de arriba» (y es preciso entender esta expresión en el sentido psicológico, no en el místico) es la que cumple observar en el caso de los sueños de Descartes.

Nuestro filósofo los interpreta por sí mismo y, atenién-

1 [Cf. «Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños» (1923*c*), *AE*, **19**, pág. 113.]

donos a todas las reglas de la interpretación de los sueños, debemos aceptar su explicación; pero es preciso agregar que no disponemos de una vía que nos conduzca más allá.

Confirmando su explicación, diremos que conocemos con exactitud las trabas que impiden a Descartes moverse con libertad; es la representación, por el sueño, de un conflicto interior. El lado izquierdo es la representación del mal y del pecado, y el viento, la del «genio maligno» (*animus*).

No podemos, desde luego, identificar a las diferentes personas que se presentan en el sueño, aunque Descartes, preguntado, no hubiera dejado de hacerlo. En cuanto a los elementos extravagantes y casi absurdos, poco numerosos por lo demás, como por ejemplo el «melón de un país extranjero» y los pequeños retratos, permanecen inexplicados.

Por lo que toca al melón, el soñante ha tenido la idea (original) de figurar de ese modo «los encantos de la soledad, pero presentados por solicitaciones puramente humanas». Ello no es ciertamente exacto, pero podría ser una asociación de ideas que pusiera sobre la pista de una explicación exacta. Correlativamente con su estado de pecado, esta asociación podría figurar una representación sexual que hubiera ocupado la imaginación del joven solitario.

Sobre los retratos, Descartes no nos proporciona esclarecimiento alguno.

Premio Goethe
(1930)

Nota introductoria

«Goethe-Preis, 1930»

Ediciones en alemán

«Brief an Dr. Alfons Paquet»

1930 *Psychoanal. Bewegung*, **2**, nº 5, setiembre-octubre, pág. 419.
1934 *GS*, **12**, págs. 406-7.
1948 *GW*, **14**, págs. 545-6.
1975 *SA*, **10**, pág. 291.

«Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus»

1930 *Psychoanal. Bewegung*, **2**, nº 5, setiembre-octubre, págs. 421-6.
1934 *GS*, **12**, págs. 408-11.
1948 *GW*, **14**, págs. 547-50.
1975 *SA*, **10**, págs. 292-6.

Traducciones en castellano *

1955 «Carta al doctor Alfons Paquet». *SR*, **20**, págs. 233-4. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 346-7.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, pág. 3068.

1955 «Discurso en la casa de Goethe, en Francfort». *SR*, **20**, págs. 234-8. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 347-51.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3068-71.

En 1927, la ciudad de Francfort instituyó el «Premio Goethe», que sería concedido anualmente a «una persona-

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

lidad que se haya destacado por su obra y cuya influencia creadora sea digna del homenaje tributado a la memoria de Goethe». Los tres primeros beneficiarios de este premio fueron el poeta Stefan George, el médico, misionero y músico Albert Schweitzer, y el filósofo Leopold Ziegler. La suma acordada era de 10.000 Reichsmark.

A propuesta de Alfons Paquet, conocido hombre de letras y secretario del Consejo de Administración que regenteaba ese Fondo, se resolvió otorgar a Freud el premio correspondiente a 1930. Paquet se lo anunció en una carta fechada el 26 de julio de 1930 y que fue impresa en *Psychoanalytische Bewegung*, 2, nº 5, págs. 417-8. En ella le decía, entre otros conceptos:

«El Consejo de Administración del Fondo, al discernirle a usted el premio, estimado profesor, desea expresar la alta estima que le merecen las revolucionarias consecuencias de las nuevas formas de investigación creadas por usted sobre las fuerzas plasmadoras de nuestro tiempo. Con el método estricto de la ciencia natural, y al mismo tiempo en una osada interpretación de los símiles acuñados por los poetas, su labor investigadora se ha abierto una vía de acceso hacia las fuerzas pulsionales del alma, creando así la posibilidad de comprender en su raíz la génesis y arquitectura de muchas formas culturales y de curar enfermedades para las que el arte médico no poseía hasta entonces las claves. Pero su psicología no sólo ha estimulado y enriquecido a la ciencia médica, sino también a las representaciones de artistas y pastores de almas, historiadores y educadores».

Freud, que a la sazón se hallaba pasando sus vacaciones en la región de Salzkammergut, respondió a la misiva el 3 de agosto.[1] Como Paquet le explicaba en su carta, se acostumbraba entregar el premio el 28 de agosto de cada año, en una ceremonia que tenía lugar en la casa natal de Goethe en Francfort, y en la que el premiado debía pronunciar una conferencia que ilustrase su «íntimo vínculo» con el poeta. A causa de su enfermedad, Freud no pudo asistir, y el discurso que preparó fue leído por Anna Freud en la mencionada ceremonia.

James Strachey

[1] En *Gesammelte Schriften* y *Gesammelte Werke* se da como fecha el 5 de agosto. En *Briefe 1873-1939* (Freud, 1960*a*), donde también fue reimpresa, la carta aparece fechada el 26 de julio.

Carta al doctor Alfons Paquet

Grundlsee, 3.8.1930

Mi estimado Dr. Paquet:

No he sido halagado por los honores públicos y por eso me habitué a prescindir de ellos. Pero no negaré que la adjudicación del Premio Goethe de la ciudad de Francfort me alegró mucho. Hay algo en él que enciende la fantasía, y una de sus cláusulas disipa la humillación que suele condicionar tales distinciones.

Debo agradecerle en particular su carta, que me ha conmovido y asombrado. Aparte de su amable profundización en el carácter de mi obra, nunca había visto discernidos antes con tanta claridad los secretos propósitos personales de ella, y de buena gana le preguntaría cómo llegó usted a conocerlos.

Con pesar me he enterado, por la carta que usted dirigió a mi hija, de que no lo veré en lo inmediato, y a mi edad toda posposición se vuelve azarosa. Desde luego, recibiré con sumo gusto al caballero (Dr. Michel) cuya visita usted me anuncia.

Por desdicha, no puedo asistir a la celebración en Francfort; mi salud es demasiado frágil para esa empresa. La sociedad no perderá nada con ello, pues sin duda será más agradable ver y escuchar a mi hija Anna que a mí. Leerá algunas palabras que versan sobre las relaciones de Goethe con el psicoanálisis y defienden a los analistas del reproche de faltarle el debido respeto al grande hombre con sus intentos de hacerlo objeto del análisis. Espero se aceptará el giro que he impreso al tema propuesto —mis «íntimos vínculos como hombre e investigador con Goethe»—, y en caso contrario tenga usted la amabilidad de hacérmelo saber.

Sinceramente suyo,

Sigmund Freud

Alocución en la casa de Goethe, en Francfort

El trabajo de mi vida tendió a una sola meta. Observé las más sutiles perturbaciones de la operación anímica en sanos y enfermos, y a partir de tales indicios quise descubrir —o, si ustedes lo prefieren, colegir— cómo está construido el aparato que sirve a esas operaciones, así como las fuerzas que en él producen efectos conjugados o contrarios. Lo que nosotros, yo, mis amigos y colaboradores, pudimos aprender por ese camino nos pareció sustantivo para la edificación de una ciencia del alma que permita comprender los procesos normales y los patológicos como parte de un mismo acontecer natural.

De tal estrechez me sacó la distinción de ustedes, que tanto me ha sorprendido. Al convocar la figura de la gran personalidad universal nacida en esta casa, que vivió su niñez en estas habitaciones, uno es invitado por así decir a justificarse ante ella, a preguntarse por su reacción en caso de que su mirada, atenta a cada innovación de la ciencia, hubiera recaído también sobre el psicoanálisis.

Por la versatilidad de sus intereses, Goethe se pareció a Leonardo da Vinci, el maestro del Renacimiento, artista e investigador como él. Pero las figuras humanas nunca pueden repetirse, y tampoco faltan profundas diferencias entre estos dos grandes. En la naturaleza de Leonardo, el investigador no se compadecía con el artista, lo perturbaba y acaso terminó por ahogarlo. En la vida de Goethe ambas personalidades hallaron sitio una junto a la otra, predominando alternadamente por épocas. En el caso de Leonardo parece posible ligar tal perturbación con aquella inhibición de su desarrollo que apartó su interés de todo lo erótico y, con ello, de la psicología. En este punto, la naturaleza de Goethe pudo desplegarse con mayor libertad.

Yo pienso que Goethe no habría desautorizado al psicoanálisis de manera tan inamistosa como tantos de nuestros contemporáneos. En varios aspectos se le había aproximado, por su propia intelección discernió mucho de lo que luego pudimos corroborar, y numerosas concepciones que nos han valido crítica y burlas son sustentadas por él como algo evi-

dente. Por ejemplo, le resultaba familiar la incomparable intensidad de los primeros lazos afectivos de la criatura humana. En la «Dedicatoria» de su poema *Fausto* la celebró con palabras que nosotros, los analistas, podríamos repetir para cada análisis:

> «De nuevo aparecéis, formas flotantes,
> como ya antaño ante mis turbios ojos.
> ¿Debo intentar ahora reteneros?
> . . . .
> y cual vieja leyenda casi extinta
> la amistad vuelve y el amor primero».

Se explicó la más intensa atracción amorosa que experimentó como hombre maduro prorrumpiéndole a su amada: «¡Ah! Fuiste en tiempos pasados mi hermana o mi mujer».[1] Con ello no ponía en entredicho que esas imperecederas inclinaciones iniciales toman por objeto a personas del propio círculo familiar.

Goethe parafrasea el contenido de la vida onírica con las palabras tan evocativas:

> «Lo no sabido por los hombres,
> o aquello en lo cual no repararon,
> vaga en la noche
> por el laberinto del pecho».[2]

Tras la magia de esos versos reconocemos el venerable e indiscutiblemente certero enunciado de Aristóteles de que el soñar es la continuación de nuestra actividad anímica en el estado del dormir, unido al reconocimiento de lo inconciente, que sólo el psicoanálisis añadió. Unicamente el enigma de la desfiguración onírica no encuentra ahí resolución.

En *Ifigenia*, acaso su poema más sublime, Goethe nos presenta el conmovedor ejemplo de una expiación, de una liberación del alma sufriente de la presión de la culpa, y hace que esa catarsis se consume mediante un apasionado estallido de sentimientos bajo el benéfico influjo de una simpatía amorosa. Y aun él mismo intentó repetidas veces prestar ayuda psíquica, como a aquel desdichado que se menciona bajo el nombre de Kraft en el epistolario, y al

[1] [Del poema «Warum gabst du uns die tiefen Blicke», dedicado a Charlotte von Stein.]

[2] [De la versión final del poema «An den Mond», que comienza así: «Colmas nuevamente floresta y valle...».]

profesor Plessing, de quien habla en *Campaña en Francia*; el procedimiento empleado iba mucho más allá de los métodos de la confesión católica y presentaba, en sus detalles, notables puntos de contacto con la técnica de nuestro psicoanálisis. Comunicaré ahora por extenso un ejemplo de influjo psicoterapéutico, así llamado en broma por Goethe, porque acaso sea poco conocido y, no obstante, es muy característico.

De una carta a Frau von Stein (nº 1444, del 5 de setiembre de 1785):

«Ayer por la tarde llevé a cabo un artificio psicológico. Frau Herder seguía en un estado de tensión del tipo más hipocondríaco a causa de todas las cosas desagradables que le habían ocurrido en Carlsbad. En particular, de parte de quien había sido su compañera en la casa. Le hice referirme y confesarme todo, desaguisados ajenos y faltas propias, con las menores circunstancias que las rodearon y sus consecuencias, y por último la absolví, dándole a entender en broma, bajo esta fórmula, que tales cosas habían quedado deshechas y abismadas en lo profundo del océano. Ello le plugo mucho y quedó realmente curada».

Goethe siempre respetó a Eros, nunca intentó empequeñecer su poder, siguió a sus exteriorizaciones primitivas o aun traviesas con no menor atención que a las sublimadas en extremo y, según me parece, no sostuvo con menor decisión que Platón en una época anterior su unidad esencial a través de todas sus formas de manifestación. Y acaso sea algo más que una casual coincidencia que en *Las afinidades electivas* aplicase a la vida amorosa una idea tomada del círculo de representaciones de la química, vínculo este que atestigua el nombre mismo del psicoanálisis.

Estoy preparado para recibir el reproche de que nosotros, los analistas, perdimos nuestro derecho a ponernos bajo la advocación de Goethe por haberlo ofendido, haber faltado a la veneración que le es debida intentando aplicarle el análisis, degradando al grande hombre a la condición de objeto de la investigación analítica. Pero, en primer término, yo cuestiono que ello se proponga o signifique una degradación.

Todos los que veneramos a Goethe aceptamos sin mayores protestas los empeños de los biógrafos por conocer su vida a partir de los informes y documentos existentes. Pero, ¿qué nos proporcionan esas biografías? Ni siquiera la mejor y más completa de ellas responde las dos preguntas que parecen las únicas dignas de interés. No esclarecería el enigma de las

maravillosas dotes que hacen al artista, y no podría ayudarnos a aprehender mejor el valor y el efecto de sus obras. No obstante, es indudable que una biografía tal satisface en nosotros una intensa necesidad. Bien claro lo sentimos cuando el disfavor de la tradición histórica deniega la satisfacción de esa necesidad, por ejemplo, en el caso de Shakespeare. Es innegable que a todos nos resulta penoso no saber todavía quién fue el autor real de las comedias, tragedias y sonetos de Shakespeare, si lo fue de hecho el indocto hijo del pequeñoburgués de Stratford, que alcanzó en Londres una modesta posición como comediante, o más bien Edward de Vere, decimoséptimo Conde de Oxford, hereditario Lord Great Chamberlain of England, de alta cuna y refinada cultura, apasionado y turbulento, un aristócrata en alguna medida desclasado.[3] Ahora bien, ¿qué justificación tiene semejante necesidad de conocer las circunstancias de la vida de un hombre cuando sus obras han pasado a ser tan significativas para nosotros? Suele decirse que es el afán de obtener también una aproximación humana. Admitámoslo; es entonces la necesidad de conseguir vínculos afectivos con tales hombres, integrarlos en la serie de padres, maestros, modelos que hemos conocido o cuya influencia ya hemos experimentado, con la expectativa de que su personalidad resultará tan grandiosa y digna de admiración como las obras que de ellos poseemos.

Empero, confesemos que entra en juego otro motivo todavía. La justificación del biógrafo contiene también una confesión. El no quiere menoscabar al héroe, sino acercárnoslo; pero ello equivale a disminuir la distancia que nos separa de él, y por lo tanto obra en el sentido de una degradación. Y es inevitable; si queremos averiguar más sobre la vida de un grande hombre nos enteraremos de oportunidades en que no obró de hecho mejor que nosotros, y en que efectivamente se nos aproximó en lo humano. A pesar de ello, creo que declararemos legítimos los empeños de la biografía. Por lo demás, nuestra actitud hacia padres y maestros es ambivalente, pues la veneración que les tenemos oculta en general un componente de rebelión hostil. Es una fatalidad psicológica, no es posible modificarla sin violenta sofocación de la

[3] [Freud mencionó por primera vez, en una obra publicada, su opinión acerca de la autoría de las obras de Shakespeare en un agregado de 1930 a una nota al pie de *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 274. Aquí se ocupa del asunto en forma más exhaustiva. Volvió sobre él en una nota al pie agregada en 1935 a su *Presentación autobiográfica* (1925*d*), *AE*, **20**, págs. 59-60, y en el *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *AE*, **23**, pág. 192, *n*. 4, donde ofrezco otras referencias.]

verdad; y no puede menos que hacerse extensiva a nuestra relación con los grandes hombres cuya historia pretendemos investigar.[4]

Cuando el psicoanálisis se pone al servicio de la biografía tiene, desde luego, el derecho de no ser tratado con mayor dureza que ella. Puede proporcionar muchas informaciones que por otra vía no se conseguirían, y mostrar así nuevos nexos en la obra maestra del tejedor[5] que entrama las disposiciones pulsionales, las vivencias y las obras de un artista. Puesto que es una de las funciones principales de nuestro pensar la de dominar psíquicamente el material del mundo exterior, creo que debería agradecerse al psicoanálisis si, aplicado al grande hombre, contribuye a la comprensión de su gran logro. Pero confieso que en el caso de Goethe no hemos conseguido mucho. Ello se debe a que no sólo fue como poeta un gran revelador, sino, a pesar de la multitud de documentos autobiográficos, un cuidadoso ocultador. No podemos dejar de recordar aquí las palabras de Mefistófeles:

«Lo mejor que alcanzas a saber
no puedes decirlo a los muchachos».[6]

[4] [Freud hizo algunas observaciones sobre la relación entre el psicoanálisis y la biografía en su ensayo sobre Leonardo da Vinci (1910*c*), *AE*, **11**, pág. 125. La cuestión fue examinada, asimismo, en una reunión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena el 11 de diciembre de 1907. (Cf. Jones, 1955, pág. 383.)]

[5] [Alude a un pasaje del *Fausto,* parte I, escena 4, que ya había sido citado por él, en conexión con la «fábrica de pensamientos» del sueño y las asociaciones a que este da lugar, en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 291.]

[6] [*Fausto,* parte I, escena 4. Estos versos fueron citados con frecuencia por Freud; se mencionan otros lugares en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 160*n*.]

Apéndice

Escritos de Freud que versan predominantemente o en gran parte sobre arte, literatura o estética

[La fecha que aparece a la izquierda es la del año de redacción; la que figura luego de cada uno de los títulos corresponde al año de publicación y remite al ordenamiento adoptado en la bibliografía del final del volumen. Los trabajos que se dan entre corchetes fueron publicados póstumamente.]

[1897	Consideraciones sobre *Edipo Rey* y *Hamlet,* en carta a Fliess del 15 de octubre de 1897 (Freud, 1950*a*, Carta 71).]
[1898	Consideraciones sobre «Die Richterin» (La juez), de C. F. Meyer, en carta a Fliess del 20 de junio de 1898 (Freud, 1950*a*, Carta 91).]
1899	*La interpretación de los sueños*, capítulo V, sección D (β), análisis de *Edipo Rey* y *Hamlet* (1900*a*).
1905	*El chiste y su relación con lo inconciente* (1905*c*).
[1905-06	«Personajes psicopáticos en el escenario» (1942*a*).]
1906	*El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen* (1907*a*).
1906	Respuesta a una encuesta «Sobre la lectura y los buenos libros» (1906*f*).
1907	«El creador literario y el fantaseo» (1908*e*).
1910	*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910*c*).
1913	«El motivo de la elección del cofre» (1913*f*).
1913	«El interés por el psicoanálisis», parte II, sección F (1913*j*).
1914	«El Moisés de Miguel Angel» (1914*b*).
1915	«La transitoriedad» (1916*a*).

1916	«Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico» (1916*d*).
1917	«Un recuerdo de infancia en *Poesía y verdad*» (1917*b*).
1919	«Lo ominoso» (1919*h*).
1927	«Apéndice al estudio sobre el Moisés de Miguel Angel» (1927*b*).
1927	«El humor» (1927*d*).
1927	«Dostoievski y el parricidio» (1928*b*).
1929	Carta a Theodor Reik sobre Dostoievski (1930*f*).
1930	«Premio Goethe» (1930*d* y 1930*e*).
1933	Prólogo (en francés) a Marie Bonaparte, *Edgar Allan Poe, étude psychanalytique* (1933*d*).

Tipos libidinales
(1931)

Nota introductoria

«Über libidinöse Typen»

Ediciones en alemán

1931 *Int. Z. Psychoanal.*, **17**, nº 3, págs. 313-6.
1934 *GS*, **12**, págs. 115-9.
1948 *GW*, **14**, págs. 509-13.
1972 *SA*, **5**, págs. 267-72.

*Traducciones en castellano**

1955 «Sobre los tipos libidinales». *SR*, **21**, págs. 273-8. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 514-7.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3074-6.

Este artículo, así como «Sobre la sexualidad femenina» (1931*b*), que le sigue, fue comenzado por Freud al iniciarse el año 1931 y concluido en el verano. Es un tardío agregado al muy pequeño número de trabajos suyos sobre caracterología. Si bien el tema ya había surgido en algunos escritos (p. ej., en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 30 y sigs.), sólo en dos se ocupó explícitamente de él: «Carácter y erotismo anal» (1908*b*) y «Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico» (1916*d*). En el presente artículo el tema es examinado a la luz de su posterior concepción estructural de la psique.

James Strachey

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6.}

La observación nos muestra que cada persona realiza la imagen universal del ser humano en una diversidad casi inabarcable. Si uno cede al legítimo afán de distinguir tipos separados dentro de esa multitud, deberá elegir de antemano los criterios y puntos de vista según los cuales emprenderá tal separación. Para este propósito, las cualidades corporales no serán menos utilizables que las psíquicas; las diferenciaciones más valiosas serán aquellas que prometan obtener una conjunción regular entre los rasgos corporales y los anímicos.

Es dudoso que desde ahora nos resulte posible dilucidar tipos que reúnan esas condiciones, como sin duda habremos de conseguirlo un día, sobre una base aún desconocida. Si uno se limita al empeño de postular tipos meramente psicológicos, las constelaciones de la libido son las que poseen más títulos para servir de base a la clasificación. Es lícito pretender que esta última no se deduzca sólo de nuestro saber o de nuestros supuestos acerca de la libido, sino que se la pueda reencontrar con facilidad también en la experiencia y contribuya a aclararnos y hacernos aprehensibles la masa de nuestras observaciones. Cabe admitir sin más que esos tipos libidinosos no necesitan ser, ni siquiera en el campo psíquico, los únicos posibles, y que, partiendo de otras propiedades, acaso pueda postularse toda una serie de otros tipos psicológicos. Para todos ellos tiene que valer la exigencia de que no coincidan con cuadros clínicos. Al contrario, deben abarcar todas las variaciones que, de acuerdo con nuestra apreciación orientada en sentido práctico, caen dentro del ámbito de lo normal. Empero, en sus plasmaciones extremas pueden aproximarse a los cuadros patológicos y, de esa suerte, contribuir a salvar el supuesto hiato entre lo normal y lo patológico.

Pues bien, según cuál sea la colocación predominante de la libido en las provincias del aparato anímico han de distinguirse tres *tipos libidinosos principales*. Su designación no es del todo fácil; apuntalándome en nuestra psicología

de lo profundo, me gustaría llamarlos el tipo *erótico*, el *narcisista* y el *compulsivo*.[1]

El tipo *erótico* es de caracterización sencilla. Los eróticos son personas cuyo principal interés —el monto máximo, en términos relativos, de su libido— se vuelve hacia la vida amorosa. Amar, pero en particular ser-amado, es lo más importante para ellos. Los gobierna la angustia frente a la pérdida del amor y por eso son particularmente dependientes de los otros, que pueden denegárselo. Este tipo, además, es muy frecuente en su forma pura. Variaciones de él se producen en proporción a la contaminación con otro tipo y a la simultánea escala de agresión. En lo social y cultural, este tipo subroga las exigencias pulsionales elementales del ello, al que las otras instancias psíquicas han pasado a obedecer.

El segundo tipo, al cual he dado el nombre a primera vista extraño de tipo *compulsivo*, se singulariza por el predominio del superyó, que se segrega del yo en medio de una elevada tensión. No es gobernado por la angustia frente a la pérdida del amor, sino por la angustia de la conciencia moral; muestra por así decir una dependencia interna en lugar de la externa, despliega un alto grado de autonomía, y en lo social pasa a ser el genuino portador de la cultura, preferentemente conservador.[2]

El tercer tipo, con buen derecho llamado *narcisista*, ha de caracterizarse en lo esencial por vía negativa. No hay en él ninguna tensión entre el yo y el superyó —partiendo de este tipo difícilmente se habría llegado a postular un superyó—, ningún hiperpoder de las necesidades eróticas; el interés principal se dirige a la autoconservación, muestra independencia y escaso amedrentamiento. El yo dispone de una elevada medida de agresión, que se da a conocer también en su prontitud para la actividad; en la vida amorosa se prefiere el amar al ser-amado. Los hombres de este tipo se imponen a los otros como «personalidades», son en particular aptos para servir de apoyo a los demás, para asumir el papel de conductores, dar nuevas incitaciones al desarrollo cultural o menoscabar lo establecido.

Estos tipos puros apenas escaparán a la sospecha de estar deducidos de la teoría de la libido. Empero, uno se siente sobre el terreno seguro de la experiencia si ahora se vuelve hacia los tipos mixtos, que se presentan a la observación con mucho mayor frecuencia que los puros. Estos nuevos

1 [Freud había esbozado esta clasificación en tipos en *El malestar en la cultura* (1930*a*), *supra*, pág. 83.]

2 [Cf. *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *supra*, pág. 11.]

tipos, el *erótico-compulsivo,* el *erótico-narcisista* y el *narcisista-compulsivo,* parecen permitir de hecho una buena clasificación de las estructuras psíquicas individuales, tal como las hemos conocido por el análisis. Si perseguimos estos tipos mixtos llegamos a cuadros de carácter familiares desde hace mucho tiempo. En el tipo *erótico-compulsivo,* el hiperpoder de la vida pulsional parece limitado por el influjo del superyó; la dependencia simultánea de objetos humanos recientes y de los relictos de los progenitores, educadores y modelos alcanza en este tipo el máximo grado. El *erótico-narcisista* es acaso aquel que debe considerarse el más frecuente. Reúne opuestos que pueden moderarse recíprocamente en su interior; comparándolo con los otros dos tipos eróticos, uno puede aprender en él que agresión y actividad van unidas al predominio del narcisismo. Por último, el tipo *narcisista-compulsivo* produce la variante de mayor valía cultural, pues a la independencia externa y al respeto por los reclamos de la conciencia moral aúna la aptitud para el quehacer vigoroso, y refuerza al yo frente al superyó.

Alguien podría creer que haría una broma preguntando por qué no se menciona aquí otro tipo mixto teóricamente posible, a saber, el *erótico-compulsivo-narcisista.* Pero la respuesta a esa broma es seria: porque semejante tipo ya no sería tal, sino que significaría la norma absoluta, la armonía ideal. Aquí uno se percata de que el fenómeno del tipo se engendra justamente porque de las tres principales aplicaciones de la libido dentro de la economía anímica se favoreció a una o dos a expensas de las restantes.

También puede preguntarse cuál es el nexo de esos tipos libidinosos con la patología, si algunos están particularmente dispuestos a pasar a la neurosis y, en tal caso, cuáles llevan a sendas formas. La respuesta será que la formulación de estos tipos libidinosos no arroja nueva luz sobre la génesis de las neurosis. Según el testimonio de la experiencia, todos ellos son viables sin neurosis. Los tipos puros, con la indiscutible hipergravitación de una sola instancia anímica, parecen tener la mayor perspectiva de presentarse como cuadros de carácter puros, mientras que de los tipos mixtos se podría esperar que ofrecieran un terreno más propicio a las condiciones de la neurosis. No obstante, yo opino que no se debería decidir acerca de esas constelaciones sin una cuidadosa demostración especial.

Que los tipos eróticos den por resultado una histeria en caso de enfermedad, así como los tipos compulsivos una neurosis obsesiva, parece fácil de colegir, pero forma parte de la incerteza recién destacada. Los tipos narcisistas, que

a pesar de su independencia en los otros campos están expuestos a la frustración por el mundo exterior, contienen una particular disposición a la psicosis, a la vez que conllevan también condiciones esenciales de la criminalidad.

Las condiciones etiológicas de las *neurosis, como es sabido*, no se disciernen todavía con certeza. Los ocasionamientos de la neurosis son frustraciones y conflictos internos, conflictos entre las tres grandes instancias psíquicas, conflictos dentro de la economía libidinal a consecuencia de la disposición bisexual, entre los componentes pulsionales eróticos y los agresivos. En cuanto a qué es lo que vuelve patógenos a estos procesos que pertenecen al decurso psíquico normal, la psicología de las neurosis está empeñada en averiguarlo.

Sobre la sexualidad femenina
(1931)

Nota introductoria

«Über die weibliche Sexualität»

Ediciones en alemán

1931 *Int. Z. Psychoanal.*, **17**, nº 3, págs. 317-32.
1934 *GS*, **12**, págs. 120-40.
1948 *GW*, **14**, págs. 517-37.
1972 *SA*, **5**, págs. 273-92.

Traducciones en castellano *

1955 «Sobre la sexualidad femenina». *SR*, **21**, págs. 279-99. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 518-32.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3077-89.

Aparentemente, el primer borrador de este trabajo fue escrito a fines de febrero de 1931, pero sólo se lo completó en el verano de dicho año (Jones, 1957, pág. 176).

El presente estudio es en esencia una reformulación de los hallazgos que Freud había anunciado por primera vez seis años antes, en «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos» (1925*j*), trabajo respecto del cual se hallarán consideraciones en mi correspondiente «Nota introductoria» (*AE*, **19**, pág. 261). La publicación de aquel trabajo anterior tuvo notable repercusión entre los psicoanalistas, especialmente, tal vez, en Inglaterra, y es posible que ello haya estimulado a Freud para volver a abordar el tema. La última sección del presente artículo contiene críticas a algunos trabajos ajenos —cosa muy inusual en Freud—; y, curiosamente, parece tratar a esos trabajos cual si hubieran surgido de manera espontánea, y no (como claramente ocurrió) a modo de reacción frente a

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n*. 6.}

su propio revolucionario trabajo de 1925 —al cual, de hecho, no se refiere aquí en absoluto—.

Pero hay uno o dos aspectos en que el presente artículo amplía el anterior: hace mayor hincapié (evidentemente, sobre la base de nuevo material clínico) en la intensidad y prolongada duración de la ligazón preedípica de la niña con su madre, y lo que quizá sea aún más interesante, efectúa un extenso examen del elemento *activo* en la actitud de la niña hacia la madre y en la feminidad en general.

Alrededor de un año después de publicado este artículo, Freud retomó la cuestión de la sexualidad femenina en la 33ª de sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), de una manera muy similar pero algo menos técnica, y añadiéndole algunas consideraciones sobre las características de las mujeres en su vida adulta.

James Strachey

I

En la fase del complejo de Edipo normal encontramos al niño tiernamente prendado del progenitor de sexo contrario, mientras que en la relación con el de igual sexo prevalece la hostilidad. No tropezamos con ninguna dificultad para deducir este resultado en el caso del varoncito. La madre fue su primer objeto de amor; luego, con el refuerzo de sus aspiraciones enamoradas, lo sigue siendo, y a raíz de la intelección más profunda del vínculo entre la madre y el padre, este último no puede menos que devenir un rival. El caso es diverso para la niña pequeña. También la madre fue, por cierto, su primer objeto; ¿cómo halla entonces el camino hasta el padre? ¿Cómo, cuándo y por qué se desase de la madre? Hace tiempo hemos comprendido que la tarea de resignar la zona genital originariamente rectora, el clítoris, por una nueva, la vagina, complica el desarrollo de la sexualidad femenina.[1] Ahora se nos aparece una segunda mudanza de esa índole, el trueque del objeto-madre originario por el padre, no menos característico y significativo para el desarrollo de la mujer. No alcanzamos a discernir todavía de qué manera ambas tareas se enlazan entre sí.

Como es sabido, es frecuente el caso de mujeres con intensa ligazón-padre; en modo alguno serán por fuerza neuróticas. En tales mujeres he realizado las observaciones de que informaré y que me han movido a adoptar cierta concepción acerca de la sexualidad femenina. Dos hechos me llamaron sobre todo la atención. He aquí el primero: toda vez que existía una ligazón-padre particularmente intensa, había sido precedida, según el testimonio del análisis, por una fase de ligazón-madre exclusiva de igual intensidad y apasionamiento. La segunda fase apenas si había aportado

[1] [Cf. *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), *AE*, **7**, págs. 201-2. Esto ya había sido sostenido por Freud, empero, en una carta a Fliess del 14 de noviembre de 1897 (Freud, 1950*a*, Carta 75), *AE*, **1**, pág. 312.]

a la vida amorosa algún rasgo nuevo, salvo el cambio de vía {*Wechsel*} del objeto. El vínculo-madre primario se había edificado de manera muy rica y plurilateral.

El segundo hecho enseñaba que habíamos subestimado también la duración de esa ligazón-madre. En la mayoría de los casos llegaba hasta bien entrado el cuarto año, en algunos hasta el quinto, y por tanto abarcaba la parte más larga, con mucho, del florecimiento sexual temprano. Más aún: era preciso admitir la posibilidad de que cierto número de personas del sexo femenino permanecieran atascadas en la ligazón-madre originaria y nunca produjeran una vuelta cabal hacia el varón.

Con ello, la fase preedípica de la mujer alcanzaba una significación que no le habíamos adscrito hasta entonces. Puesto que esa fase deja espacio para todas las fijaciones y represiones a que reconducimos la génesis de las neurosis, parece necesario privar de su carácter universal al enunciado según el cual el complejo de Edipo es el núcleo de la neurosis. Pero quien sienta renuencia frente a esa rectificación no está obligado a aceptarla. Por una parte, se puede dar al complejo de Edipo un contenido más lato, de suerte que abarque todos los vínculos del niño con ambos progenitores; por otro lado, también se puede dar razón de las nuevas experiencias diciendo que la mujer llega a la situación edípica normal positiva luego de superar una prehistoria gobernada por el complejo negativo.[2] De hecho, en el curso de esa fase el padre no es para la niña mucho más que un rival fastidioso, aunque la hostilidad hacia él nunca alcanza la altura característica para el varoncito. Hace mucho que hemos resignado toda expectativa de hallar un paralelismo uniforme entre el desarrollo sexual masculino y el femenino.

La intelección de la prehistoria preedípica de la niña tiene el efecto de una sorpresa, semejante a la que en otro campo produjo el descubrimiento de la cultura minoicomicénica tras la griega.

En este ámbito de la primera ligazón-madre todo me parece tan difícil de asir analíticamente, tan antiguo, vagaroso, apenas reanimable, como si hubiera sucumbido a una represión particularmente despiadada. Empero, esta impresión puede venirme de que las mujeres acaso establecieron conmigo en el análisis la misma ligazón-padre en la que se habían refugiado al salir de esa prehistoria. En efecto, parece

[2] [Freud examinó los complejos de Edipo positivo y negativo en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 34-5.]

que las analistas mujeres, como Jeanne Lampl-de Groot y Helene Deutsch, pudieron percibir ese estado de los hechos de manera más fácil y nítida porque en las personas que les sirvieron de testigos tuvieron el auxilio de la trasferencia sobre un adecuado sustituto de la madre. En cuanto a mí, no he logrado penetrar un caso de manera perfecta, y por eso me limito a comunicar los resultados más generales y aduzco sólo unas pocas muestras de mis nuevas intelecciones. Una de estas es que la mencionada fase de la ligazón-madre deja conjeturar un nexo particularmente íntimo con la etiología de la histeria, lo que no puede sorprender si se repara en que ambas, la fase y la neurosis, se cuentan entre los caracteres particulares de la feminidad; además, la intelección de que en esa dependencia de la madre se halla el germen de la posterior paranoia de la mujer.[3] Es que muy bien parece ser ese germen la angustia, sorprendente pero de regular emergencia, de ser asesinada (¿devorada?) por la madre. Cabe suponer que esa angustia corresponda a una hostilidad que en la niña se desarrolla contra la madre a consecuencia de las múltiples limitaciones de la educación y el cuidado del cuerpo, y que el mecanismo de la proyección se vea favorecido por la prematuridad de la organización psíquica.[4]

II

He anticipado los dos hechos que me resultaron novedosos, a saber: que la intensa dependencia de la mujer respecto de su padre no es sino la heredera de una igualmente intensa ligazón-madre, y que esta fase anterior tuvo una duración inesperada. Ahora volveré atrás para insertar estos resultados dentro del cuadro del desarrollo sexual femenino, tal como nos hemos ido familiarizando con él; no podremos evitar algunas repeticiones. La comparación continua con las constelaciones que hallamos en el varón no hará sino beneficiar nuestra exposición.

En primer lugar, es innegable que la bisexualidad, que según nuestra tesis es parte de la disposición {constitucio-

[3] En el conocido caso de delirio de celos del que informa Ruth Mack Brunswick (1928), la afección proviene directamente de la fijación preedípica (a una hermana). [Cf. también «Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica» (Freud, 1915*f*).]

[4] [La angustia de la niña de ser asesinada por su madre es examinada *infra*, pág. 239.]

nal} de los seres humanos, resalta con mucho mayor nitidez en la mujer que en el varón. En efecto, este tiene sólo una zona genésica rectora, un órgano genésico, mientras que la mujer posee dos de ellos: la vagina, propiamente femenina, y el clítoris, análogo al miembro viril. Nos consideramos autorizados a suponer que durante muchos años la vagina es como si no estuviese, y acaso sólo en la época de la pubertad proporciona sensaciones. En los últimos tiempos, es verdad, se multiplican las voces de los observadores que hacen remontar mociones vaginales hasta esos años tempranos. Lo esencial, vale decir, lo que precede a la genitalidad en la infancia, tiene que desenvolverse en la mujer en torno del clítoris. La vida sexual de la mujer se descompone por regla general en dos fases, de las cuales la primera tiene carácter masculino; sólo la segunda es la específicamente femenina. Por tanto, en el desarrollo femenino hay un proceso de trasporte de una fase a la otra, que carece de análogo en el varón. Otra complicación nace de que la función del clítoris viril se continúa en la posterior vida sexual de la mujer de una manera muy cambiante y que por cierto no se ha comprendido satisfactoriamente. Desde luego, no sabemos cuál es la base biológica de estas particularidades de la mujer; menos todavía podemos atribuirles un propósito teleológico.

Paralela a esta primera gran diferencia corre la otra en el campo del hallazgo de objeto. Para el varón, la madre deviene el primer objeto de amor a consecuencia del influjo del suministro de alimento y del cuidado del cuerpo, y lo seguirá siendo hasta que la sustituya un objeto de su misma esencia o derivado de ella. También en el caso de la mujer tiene que ser la madre el primer objeto. Es que las condiciones primordiales de la elección de objeto son idénticas para todos los niños. Pero al final del desarrollo el varón-padre debe haber devenido el nuevo objeto de amor; vale decir: al cambio de vía sexual de la mujer tiene que corresponder un cambio de vía en el sexo del objeto. Surgen aquí, como nuevas tareas para la investigación, las preguntas por los caminos que sigue esa migración, el grado de radicalidad o de inacabamiento con que se cumple, y las diversas posibilidades que se presentan a raíz de este desarrollo.

Ya hemos discernido otra diferencia entre los sexos en su relación con el complejo de Edipo. Aquí tenemos la impresión de que nuestros enunciados sobre el complejo de Edipo sólo se adecuan en términos estrictos al niño varón, y que acertamos rechazando la designación «complejo de

Electra»,[5] que pretende destacar la analogía en la conducta de ambos sexos. El inevitable destino del vínculo de simultáneo amor a uno de los progenitores y odio al rival se establece sólo para el niño varón. Y luego es en este en quien el descubrimiento de la posibilidad de castración, como se prueba por la vista de los genitales femeninos, impone la replasmación del complejo de Edipo, produce la creación del superyó y así introduce todos los procesos que tienen por meta la inserción del individuo en la comunidad de cultura. Tras la interiorización de la instancia paterna en el superyó, la siguiente tarea por solucionar es desasir este último de las personas de quienes originariamente fue la subrogación anímica. En esta asombrosa vía evolutiva ha sido justamente el interés genital narcisista, el de la conservación del pene, el utilizado para limitar la sexualidad infantil.[6]

En el varón, sin duda, resta como secuela del complejo de castración cierto grado de menosprecio por la mujer cuya castración se ha conocido. A partir de ese menosprecio se desarrolla, en el caso extremo, una inhibición de la elección de objeto y, si colaboran factores orgánicos, una homosexualidad exclusiva. Muy diversos son los efectos del complejo de castración en la mujer. Ella reconoce el hecho de su castración y, así, la superioridad del varón y su propia inferioridad, pero también se revuelve contra esa situación desagradable. De esa actitud bi-escindida derivan tres orientaciones de desarrollo. La primera lleva al universal extrañamiento respecto de la sexualidad. La mujercita, aterrorizada por la comparación con el varón, queda descontenta con su clítoris, renuncia a su quehacer fálico y, con él, a la sexualidad en general, así como a buena parte de su virilidad en otros campos. La segunda línea, en porfiada autoafirmación, retiene la masculinidad amenazada; la esperanza de tener alguna vez un pene persiste hasta épocas increíblemente tardías, es elevada a la condición de fin vital, y la fantasía de ser a pesar de todo un varón sigue poseyendo a menudo virtud plasmadora durante prolongados períodos. También este «complejo de masculinidad» de la mujer puede terminar en una elección de objeto homosexual manifiesta. Sólo un tercer desarrollo, que implica sin duda rodeos, desemboca en la final configuración femenina que

[5] [Cf. «Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina» (1920*a*), *AE*, **18**, pág. 148*n*. La frase había sido usada por Jung (1913, pág. 370).]

[6] [Véase, respecto de todo esto, «El sepultamiento del complejo de Edipo» (1924*d*), *AE*, **19**, pág. 181.]

toma al padre como objeto y así halla la forma femenina del complejo de Edipo. Por lo tanto, el complejo de Edipo es en la mujer el resultado final de un desarrollo más prolongado; no es destruido por el influjo de la castración, sino creado por él; escapa a las intensas influencias hostiles que en el varón producen un efecto destructivo, e incluso es frecuentísimo que la mujer nunca lo supere. Por eso son más pequeños y de menor alcance los resultados culturales de su descomposición. Probablemente no se yerre aseverando que esta diferencia en el vínculo recíproco entre complejo de Edipo y complejo de castración imprime su cuño al carácter de la mujer como ser social.[7]

La fase de la ligazón-madre exclusiva, que puede llamarse *preedípica*, reclama entonces una significación muchísimo mayor en la mujer, que no le correspondería en el varón. Numerosos fenómenos de la vida sexual femenina, mal comprendidos antes, hallan su esclarecimiento pleno si se los reconduce a ella. Por ejemplo, uno observado desde tiempo atrás: muchas mujeres que han escogido a su marido según el modelo del padre o lo han puesto en el lugar de este repiten con él, sin embargo, en el matrimonio, su mala relación con la madre.[8] El debía heredar el vínculo-padre y en realidad hereda el vínculo-madre. Se lo comprende con facilidad como un evidente caso de regresión. El vínculo-madre fue el originario; sobre él se edificó la ligazón-padre, y ahora en el matrimonio sale a la luz, desde la represión, lo originario. El endoso de ligazones afectivas del objeto-madre al objeto-padre constituye, en efecto, el contenido principal del desarrollo que lleva hasta la feminidad.

Si tantas mujeres nos producen la impresión de que la lucha con el marido ocupa su madurez como la lucha con la madre ocupó su juventud, a la luz de las puntualizaciones

[7] Se puede prever que los feministas entre los hombres, pero también nuestras analistas mujeres, discreparán con estas puntualizaciones. Difícilmente dejarán de objetar que tales doctrinas provienen del «complejo de masculinidad» del varón y están destinadas a procurar justificación teórica a su innata tendencia a rebajar y oprimir a la mujer. Sólo que semejante argumentación psicoanalítica recuerda en este caso, como en tantos otros, a la famosa «vara de dos puntas» de Dostoievski. En efecto, a su vez los oponentes de quienes sostengan tales asertos hallarán muy comprensible que el sexo femenino no quiera aceptar algo que parece contradecir su igualación al varón, cálidamente ansiada. Es evidente que el uso del psicoanálisis como instrumento polémico no lleva a decidir las cuestiones. — [La frase de Dostoievski aparece (aplicada como símil a la psicología) en el alegato en favor de Dmitri de *Los hermanos Karamazov*, libro XII, capítulo X. Freud ya la había citado en «Dostoievski y el parricidio» (1928*b*), *supra*, pág. 186.]

[8] [Cf. «El tabú de la virginidad» (1918*a*), *AE*, **11**, págs. 199 y sigs.]

precedentes inferiremos que su actitud hostil hacia la madre no es una consecuencia de la rivalidad del complejo de Edipo, sino que proviene de la fase anterior y halla sólo refuerzo y empleo en la situación edípica. Lo corrobora, en efecto, la indagación analítica directa. Nuestro interés tiene que dirigirse a los mecanismos que se han vuelto eficaces para el extrañamiento del objeto-madre, amado de manera tan intensa como exclusiva. Estamos preparados para hallar, no un único factor de esa índole, sino toda una serie, que cooperen en la misma meta final.

Entre ellos resaltan algunos que están totalmente condicionados por las constelaciones de la sexualidad infantil, o sea que valen de igual manera para la vida amorosa del varoncito. En primera línea han de nombrarse aquí los celos hacia otras personas, hermanitos, rivales entre quienes también el padre encuentra lugar. El amor infantil es desmedido, pide exclusividad, no se contenta con parcialidades. Ahora bien, un segundo carácter es que este amor carece propiamente de meta, es incapaz de una satisfacción plena, y en lo esencial por eso está condenado a desembocar en un desengaño [9] y dejar sitio a una actitud hostil. En épocas posteriores de la vida, la ausencia de una satisfacción final puede favorecer otro desenlace: como en el caso de los vínculos amorosos de meta inhibida, este factor puede asegurar la persistencia imperturbada de la investidura libidinal; pero en el esfuerzo de los procesos de desarrollo sucede por lo común que la libido abandone la posición insatisfactoria para buscar una nueva.

Otro motivo, mucho más específico, de extrañamiento respecto de la madre resulta del efecto del complejo de castración sobre la criatura sin pene. En algún momento la niña pequeña descubre su inferioridad orgánica, desde luego antes y más fácilmente cuando tiene hermanos o hay varoncitos en su cercanía. Enunciamos ya las tres orientaciones que se abren entonces: *a*) la suspensión de toda la vida sexual; *b*) la porfiada hiperinsistencia en la virilidad, y *c*) los esbozos de la feminidad definitiva. No es fácil aquí hacer precisiones temporales más exactas ni establecer circuitos típicos. Ya el momento en que se descubre la castración es variable, muchos otros factores parecen ser inconstantes y depender del azar. Cuenta el estado del propio quehacer fálico; también, que este sea descubierto o no, y el grado de impedimento que se vivencie tras el descubrimiento.

[9] [Cf. «"Pegan a un niño"» (1919*e*), *AE*, **17**, pág. 185.]

El propio quehacer fálico, la masturbación en el clítoris, es hallado por la niña pequeña casi siempre de manera espontánea,[10] y al comienzo no va por cierto acompañado de fantasías. El influjo que sobre su despertar ejerce el cuidado del cuerpo es testimoniado por la tan frecuente fantasía en la que la madre, nodriza o niñera es la seductora.[11] No entramos a considerar si el onanismo de la niña es más raro y, desde el comienzo, menos enérgico que el del varón; sería muy posible. También la seducción real es harto frecuente, de parte de otros niños o de personas a cargo de la crianza que quieren calmar al niño, hacerlo dormir o volverlo dependiente de ellas. Toda vez que interviene una seducción, por regla general perturba el decurso natural de los procesos de desarrollo; a menudo deja como secuela vastas y duraderas consecuencias.

Según dijimos, la prohibición de masturbarse se convierte en la ocasión para dejar de hacerlo, pero también es motivo para rebelarse contra la persona prohibidora, vale decir, la madre o su sustituto (que más tarde se fusiona regularmente con ella). La porfía en la masturbación parece abrir el camino hacia la masculinidad. Aun en los casos en que la niña no logró sofocar la masturbación, el efecto de la prohibición en apariencia ineficaz se muestra en su posterior afán de librarse a costa de cualquier sacrificio de esa satisfacción que la hace padecer. Además, ese propósito en que así se persevera puede influir sobre la elección de objeto de la muchacha madura. El rencor por haberle impedido el libre quehacer sexual desempeña un gran papel en el desasimiento de la madre. Ese mismo motivo vuelve a producir efectos tras la pubertad, cuando la madre cree su deber preservar la castidad de la hija.[12] No olvidaremos, desde luego, que la madre estorba de igual manera la masturbación del varoncito, y así crea también en él un fuerte motivo para la rebelión.

Cuando la niña pequeña se entera de su propio defecto por la vista de un genital masculino, no acepta sin vacilación ni renuencia la indeseada enseñanza. Como tenemos dicho, se obstina en la expectativa de poseer alguna vez un genital así, y el deseo de tenerlo sobrevive todavía largo tiempo a la esperanza. En todos los casos, el niño considera al comienzo la castración sólo como un infortunio individual, sólo más tarde la extiende también a ciertos niños, y por

10 [Cf. *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), *AE*, **7**, pág. 201.]

11 [Esto se examina con más amplitud *infra*, págs. 239-40.]

12 [Cf. «Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica» (1915*f*), *AE*, **14**, pág. 267.]

fin a algunos adultos.[13] Cuando se capta la universalidad de este carácter negativo, se produce una gran desvalorización de la feminidad, y por eso también de la madre.

Es muy posible que la precedente pintura del comportamiento de la niña pequeña frente a la impresión de la castración y a la prohibición del onanismo haya parecido al lector confusa y contradictoria. No es enteramente culpa del autor. En realidad, apenas es posible una exposición universalmente válida. En diversos individuos hallamos las más diferentes reacciones y en un mismo individuo coexisten actitudes contrapuestas. Tan pronto interviene por primera vez la prohibición, se genera el conflicto, que en lo sucesivo acompañará al desarrollo de la función sexual. También significa un particular obstáculo para la intelección el hecho de que resulte tan trabajoso distinguir los procesos anímicos de esta primera fase y los de fases posteriores, que se les superponen y los desfiguran en el recuerdo. Por ejemplo, en algún momento se concebirá el hecho de la castración como un castigo por el quehacer onanista, pero se atribuirá al padre su ejecución, cuando en verdad ninguna de ambas creencias puede ser originaria. De manera similar, el varoncito teme la castración regularmente de su padre, aunque también en su caso la amenaza partió casi siempre de la madre.

Comoquiera que fuese, al final de esta primera fase de la ligazón-madre emerge como el más intenso motivo de extrañamiento de la hija respecto de la madre el reproche de no haberla dotado de un genital correcto, vale decir, de haberla parido mujer.[14] No sin sorpresa se oye otro reproche, que se remonta un poco menos atrás: la madre dio escasa leche a su hija, no la amamantó el tiempo suficiente. Acaso ello sea cierto hartas veces en nuestras circunstancias culturales, pero sin duda no con tanta frecuencia como se lo asevera en el análisis. Parece más bien que esa acusación expresara el universal descontento de los niños que, bajo las condiciones culturales de la monogamia, son destetados trascurridos de seis a nueve meses, mientras que la madre primitiva se consagraba a su hijo durante dos o tres años de manera exclusiva; parece, pues, que nuestros niños permanecieran insaciados para siempre, como si no hubieran mamado el tiempo suficiente del pecho materno. Empero, no estoy seguro de que no se tropezaría con idéntica queja en

[13] [Se da un ejemplo en una nota al pie de *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 33.]

[14] [Freud había señalado esto en «Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico» (1916*d*), *AE*, **14**, pág. 322.]

el análisis de niños amamantados durante tanto tiempo como los hijos de los primitivos. ¡Tan grande es la voracidad de la libido infantil!

Repasemos toda la serie de las motivaciones que el análisis descubre para el extrañamiento respecto de la madre: omitió dotar a la niñita con el único genital correcto, la nutrió de manera insuficiente, la forzó a compartir con otro el amor materno, no cumplió todas las expectativas de amor y, por último, incitó primero el quehacer sexual propio y luego lo prohibió; tras esa ojeada panorámica, nos parece que esos motivos son insuficientes para justificar la final hostilidad. Algunos son consecuencia inevitable de la naturaleza de la sexualidad infantil; los otros presentan el aspecto de unas racionalizaciones amañadas más tarde para explicar un cambio de sentimientos no comprendido. Quizá lo más correcto sea decir que la ligazón-madre tiene que irse a pique {al fundamento} justamente porque es la primera y es intensísima, algo parecido a lo que puede observarse sobre el primer matrimonio de mujeres jóvenes enamoradas con la máxima intensidad. Aquí como allí, la actitud {postura} de amor naufragaría a raíz de los inevitables desengaños y de la acumulación de las ocasiones para la agresión. Por lo general, un segundo matrimonio marcha mucho mejor.

No podemos llegar tan lejos como para aseverar que la ambivalencia de las investiduras de sentimiento sea una ley psicológica de validez universal, ni que sea de todo punto imposible sentir gran amor por una persona sin que vaya aparejado un odio acaso de igual magnitud, o a la inversa. Es indudable que la persona normal y adulta consigue separar entre sí ambas posturas para no tener que odiar a su objeto de amor ni amar también a su enemigo. Pero esto parece ser el resultado de desarrollos más tardíos. En las primeras fases de la vida amorosa es evidente que la ambivalencia constituye la regla. En muchos seres humanos este rasgo arcaico se conserva durante toda la vida; es característico del neurótico obsesivo el equilibrio de amor y odio en sus vínculos de objeto. También respecto de los primitivos podemos sostener el predominio de la ambivalencia.[15] Entonces, la intensa ligazón de la niña pequeña con su madre debió de haber sido muy ambivalente, y justamente por esa ambivalencia, con la cooperación de otros factores, habrá sido esforzada a extrañarse de ella; vale

15 [Cf. *Tótem y tabú* (1912-13), *pássim*, especialmente el segundo ensayo.]

decir: el proceso es, también aquí, consecuencia de un carácter universal de la sexualidad infantil.

En contra de este intento de explicación enseguida se planteará la pregunta: ¿Cómo puede en tal caso el varoncito conservar incólume su ligazón-madre, que por cierto no es menos intensa? Con igual rapidez acude la respuesta: Porque le resulta posible tramitar su ambivalencia hacia la madre colocando en el padre todos sus sentimientos hostiles. Pero, en primer lugar, no debe darse esta respuesta antes de estudiar a fondo la fase preedípica del varón; y en segundo lugar, probablemente lo más cauto sea confesar que uno todavía no penetra bien estos procesos, de los que se acaba de tomar conocimiento.

III

Otra pregunta reza: ¿Qué demanda la niña pequeña de su madre? ¿De qué índole son sus metas sexuales en esa época de la ligazón-madre exclusiva? La respuesta, tomada del material analítico, armoniza en un todo con nuestras expectativas. Las metas sexuales de la niña junto a la madre son de naturaleza tanto activa como pasiva, y están comandadas por las fases libidinales que atraviesan los niños. La relación de la actividad con la pasividad merece aquí nuestro particular interés. Es fácil observar que en todos los ámbitos del vivenciar anímico, no sólo en el de la sexualidad, una impresión recibida pasivamente provoca en el niño la tendencia a una reacción activa. Intenta hacer lo mismo que antes le hicieron o que hicieron con él. He ahí una porción del trabajo que le es impuesto para dominar el mundo exterior, y hasta puede llevar a que se empeñe en repetir unas impresiones que habría tenido motivos para evitar a causa de su contenido penoso. También el juego infantil es puesto al servicio de este propósito de complementar una vivencia pasiva mediante una acción y cancelarla de ese modo, por así decir. Si el doctor hace abrir la boca al niño renuente para examinar su garganta, luego que él se aleje el niño jugará al doctor y repetirá el violento procedimiento en un hermanito tan desvalido frente a él como él lo estuvo frente al doctor.[16] En todo esto se muestra de manera inequívoca una rebeldía contra la pasividad y una predi-

[16] [Se hallará un pasaje similar en *Más allá del principio de placer* (1920*g*), *AE*, **18**, págs. 16-7.]

lección por el papel activo. No en todos los niños se da con igual regularidad y energía esa alternancia de la pasividad a la actividad, y en muchos puede faltar. De esta conducta del niño se puede extraer una inferencia acerca de la intensidad relativa de la masculinidad y feminidad que habrá de mostrar en su sexualidad.

Las primeras vivencias sexuales y de tinte sexual del niño junto a la madre son desde luego de naturaleza pasiva. Es amamantado, alimentado, limpiado, vestido por ella, que le indica todos sus desempeños. Una parte de la libido del niño permanece adherida a estas experiencias y goza de las satisfacciones conexas; otra parte se ensaya en su re-vuelta {*Umwendung*} a la actividad. Primero, en el pecho materno, el ser-amamantado es relevado por el mamar activo. En los otros vínculos, el niño se contenta con la autonomía, o sea, con el triunfo de ejecutar él mismo lo que antes le sucedió, o con la repetición activa de sus vivencias pasivas en el juego; o bien efectivamente convierte a la madre en el objeto respecto del cual se presenta como sujeto activo. Esto último, que se cumple en el ámbito del propio quehacer, me pareció increíble durante mucho tiempo, hasta que la experiencia disipó toda duda.

Es raro oír que la niña pequeña lave a la madre, la vista o le indique hacer sus necesidades excrementicias. Es verdad que le dice en ocasiones: «Ahora jugaremos a que yo soy la madre y tú el nene», pero casi siempre cumple esos deseos activos de manera indirecta, en el juego con la muñeca, donde ella misma figura a la madre como la muñeca al nene. La preferencia de la niña —a diferencia del varón— por el juego de la muñeca suele concebirse como signo del temprano despertar de la feminidad. Y no sin razón; empero, no debe pasarse por alto que lo que aquí se exterioriza es la actividad de la feminidad, y que esta predilección de la niña tal vez atestigüe el carácter exclusivo de la ligazón con la madre, con total prescindencia del objeto-padre.

La actividad sexual de la niña hacia la madre, tan sorprendente, se exterioriza siguiendo la secuencia de aspiraciones orales, sádicas y, por fin, hasta fálicas dirigidas a aquella. Es difícil informar aquí sobre los detalles, pues a menudo se trata de mociones pulsionales oscuras que la niña no podía asir psíquicamente en la época en que ocurrieron, por lo cual sólo han recibido una interpretación con posterioridad {*nachträglich*} y emergen luego en el análisis con formas de expresión que por cierto no tuvieron originariamente. A veces nos salen al paso como trasferencias al posterior objeto-padre, de donde no son oriundas, y perturban sensible-

mente la comprensión. Hallamos los deseos agresivos orales y sádicos en la forma a que los constriñó una represión prematura: como angustia de ser asesinada por la madre, a su vez justificatoria del deseo de que la madre muera, cuando este deviene conciente. No sabemos indicar cuán a menudo esta angustia frente a la madre se apuntala en una hostilidad inconciente de la madre misma, colegida por la niña. [Cf. pág. 229.] (En cuanto a la angustia de ser devorado, hasta ahora sólo la he hallado en varones y referida al padre; empero, es probable que sea el producto de una mudanza de la agresión oral dirigida a la madre. Uno quiere devorar a la madre de quien se nutrió; respecto del padre, le falta a este deseo la ocasión inmediata.)

Las personas del sexo femenino con intensa ligazón-madre en quienes pude estudiar la fase preedípica han informado, de acuerdo con lo anterior, que opusieron la máxima resistencia a las enemas y evacuaciones de intestino que la madre emprendió con ellas, reaccionando con angustia y grita enfurecida. Acaso sea esta una conducta muy frecuente o aun regular de los niños. Sólo logré inteligir los fundamentos de esta protesta particularmente violenta mediante una puntualización de Ruth Mack Brunswick, quien de manera simultánea se ocupaba de los mismos problemas: ella se inclinaba a comparar el estallido de furia tras la enema con el orgasmo tras una estimulación genital. En tal caso, la angustia se comprendería como trasposición del placer de agredir, puesto en movimiento. Opino que efectivamente es así, y que en el estadio sádico-anal la intensa estimulación pasiva de la zona intestinal es respondida por un estallido de placer de agredir, que se da a conocer de manera directa como furia o, a consecuencia de su sofocación, como angustia. Esta reacción parece agotarse en años posteriores.

Entre las mociones pasivas de la fase fálica, se destaca que por regla general la niña inculpa a la madre como seductora, ya que por fuerza debió registrar las primeras sensaciones genitales, o al menos las más intensas, a raíz de los manejos de la limpieza y el cuidado del cuerpo realizados por la madre (o la persona encargada de la crianza, que la subrogue). A la niña le gustan esas sensaciones y pide a la madre las refuerce mediante repetido contacto y frote, según me lo han comunicado a menudo las madres como observación de sus hijitas de dos a tres años. A mi juicio, el hecho de que de ese modo la madre inevitablemente despierta en su hija la fase fálica es el responsable de que en las fantasías de años posteriores el padre aparezca tan re-

gularmente como el seductor sexual. Al tiempo que se cumple el extrañamiento respecto de la madre, se trasfiere al padre la introducción en la vida sexual.[17]

En la fase fálica sobrevienen por último intensas mociones activas de deseo dirigidas a la madre. El quehacer sexual de esta época culmina en la masturbación en el clítoris, a raíz de la cual es probable que sea representada la madre; empero, mi experiencia no me permite colegir si lleva a la niña a representarse una meta sexual, ni cuál sería esta. Tal meta sólo puede discernirse con claridad cuando todos los intereses de la niña reciben una nueva impulsión por la llegada de un hermanito. La niña pequeña quiere haber sido la madre de este nuevo niño, en un todo como el varón, y también es la misma su reacción frente al acontecimiento y su conducta hacia el niñito. Es verdad que esto suena bastante absurdo, pero acaso sólo por el hecho de resultarnos tan insólito.

El extrañamiento respecto de la madre es un paso en extremo sustantivo en la vía de desarrollo de la niña; es algo más que un mero cambio de vía del objeto. Ya hemos descrito su origen, así como la acumulación de sus presuntas motivaciones, y ahora agregaremos que al par que sobreviene se observa un fuerte descenso de las aspiraciones sexuales activas y un ascenso de las pasivas. Es cierto que las aspiraciones activas fueron afectadas con mayor intensidad por la frustración {denegación}, demostraron ser completamente inviables y por eso la libido las abandona con mayor facilidad, pero tampoco faltaron desengaños del lado de las aspiraciones pasivas. Con el extrañamiento respecto de la madre a menudo se suspende también la masturbación clitorídea, y hartas veces la represión de la masculinidad anterior infiere un daño permanente a buena parte de su querer-alcanzar sexual. El tránsito al objeto-padre se cum-

[17] [Es este el último capítulo de una larga historia. Cuando en los primeros psicoanálisis que realizó Freud sus pacientes histéricas le relataron que habían sido seducidas por su padre en la infancia, él aceptó como auténticos tales relatos y llegó a considerar esos traumas como la causa de la enfermedad. No pasó mucho tiempo antes de que admitiera su error, en una carta a Fliess del 21 de setiembre de 1897 (Freud, 1950*a*, Carta 69), *AE*, **1**, pág. 301. Enseguida vislumbró el importante hecho de que estos recuerdos aparentemente falsos eran fantasías de deseo que indicaban la existencia del complejo de Edipo. En su *Presentación autobiográfica* (1925*d*), *AE*, **20**, págs. 32-3, narra sus reacciones contemporáneas a estos descubrimientos. Sólo en el presente párrafo ofreció una explicación cabal de esos recuerdos ostensibles. Todo el episodio es examinado por él con más detalle en la 33ª de sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *AE*, **22**, págs. 111-2.]

ple con ayuda de las aspiraciones pasivas en la medida en que estas han escapado al ímpetu subvirtiente {*Umsturz*}. Ahora queda expedito para la niña el camino hacia el desarrollo de la feminidad, en tanto no lo angosten los restos de la ligazón-madre preedípica superada.

Si se echa una mirada panorámica sobre el fragmento aquí descrito del desarrollo sexual femenino, no es posible refrenar cierto juicio acerca de la feminidad en su conjunto. Hallamos en acción las mismas fuerzas libidinosas que en el varoncito, y pudimos convencernos de que, en ambos casos, durante cierto tiempo se transita por idénticos caminos y se llega a iguales resultados.

Luego, factores biológicos desvían a esas fuerzas de sus metas iniciales y guían por las sendas de la feminidad aun a aspiraciones activas, masculinas en todo sentido. Como no podemos negar que la excitación sexual se reconduce al efecto de determinadas sustancias químicas, nuestra primera expectativa sería que un día la bioquímica habrá de ofrecernos una sustancia cuya presencia provoque la excitación sexual masculina, y otra que provoque la femenina. Pero esta esperanza no parece menos ingenua que aquella otra, hoy por suerte superada, de descubrir bajo el microscopio sendos excitadores de la histeria, la neurosis obsesiva, la melancolía, etc.

Es que también en el quimismo sexual las cosas han de ser un poco más complicadas.[18] Ahora bien, para la psicología es indiferente que en el cuerpo exista una única sustancia que produzca excitación sexual, o que sean dos o una multitud. El psicoanálisis nos enseña a contar con una única libido, que a su vez conoce metas —y por tanto modalidades de satisfacción— activas y pasivas. En esta oposición, sobre todo en la existencia de aspiraciones libidinales de meta pasiva, está contenido el resto del problema.

IV

Si se examina la bibliografía analítica sobre nuestro tema, uno se convence de que todo lo indicado aquí ya estaba en

18 [Véanse las consideraciones sobre el quimismo de los procesos sexuales agregadas en 1920 a los *Tres ensayos* (1905*d*), *AE*, **7**, págs. 196-7, donde también se hallará (en pág. 197*n*.) la versión original del pasaje tal como figuraba en la primera edición del libro.]

ella.[19] Habría sido innecesario publicar este trabajo si no fuera que en un campo de tan difícil acceso puede resultar valioso todo informe acerca de experiencias propias y concepciones personales. Además, he aprehendido muchas cosas con mayor precisión, aislándolas con más cuidado. En algunos de esos otros ensayos, la exposición se vuelve confusa porque simultáneamente se elucidan los problemas del superyó y del sentimiento de culpa. Yo lo he evitado, y en la descripción de los diferentes desenlaces de esta fase del desarrollo tampoco he tratado las complicaciones que sobrevienen cuando la niña regresa a la ligazón-madre resignada a consecuencia de su desilusión con el padre, o en el curso de su vida repetidas veces cambia de vía de una actitud a la otra. Pero justamente porque mi trabajo es sólo una contribución entre otras, puedo ahorrarme una apreciación a fondo de la bibliografía y limitarme a poner de relieve las concordancias sustanciales con algunos de esos trabajos, y las importantes divergencias con otros.

La descripción de Abraham (1921) de las manifestaciones del complejo de castración en la mujer no ha sido en verdad superada todavía; pero nos gustaría ver insertado en ella el factor de la ligazón-madre inicial y exclusiva. Tengo que declararme de acuerdo en los puntos esenciales con el importante trabajo de Jeanne Lampl-de Groot[20] (1927), donde se discierne la plena identidad de la fase preedípica en el varoncito y la niña, se sostiene la actividad sexual (fálica) de la niña hacia la madre, y se la prueba mediante observaciones. El extrañamiento respecto de la madre es reconducido al influjo del conocimiento de la castración, que obliga al niño a resignar el objeto sexual y, con él, a menudo, el onanismo; para el desarrollo en su conjunto se acuña la fórmula de que la niña atraviesa una fase de complejo de Edipo «negativo» antes que pueda ingresar en el positivo. Encuentro una insuficiencia de ese trabajo en el hecho de que presenta el extrañamiento de la madre como un mero cambio de vía del objeto, y no considera que se consuma bajo los más claros signos de hostilidad. Esta hostilidad halla apreciación cabal en el último ensayo

19 [Debe señalarse que las obras coetáneas de otros autores que Freud examina a continuación aparecieron *después* de su trabajo «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos» (1925*j*), que abarcaba la mayoría de los puntos aquí tratados, pese a lo cual no se hace ninguna referencia a él. Véase mi «Nota introductoria», *supra*, págs. 225-6.]

20 En el artículo del *Zeitschrift*, el nombre de la autora aparecía «A. L. de Gr.»; lo corrijo aquí a su requerimiento.

de Helene Deutsch sobre el masoquismo femenino y su relación con la frigidez (1930), donde la autora admite también la actividad fálica de la muchacha y la intensidad de su ligazón-madre. Deutsch indica, además, que la vuelta hacia el padre acontece por el camino de las aspiraciones pasivas (ya puestas en movimiento a raíz de la madre). En su primer libro publicado (1925), la autora no se había emancipado todavía de la aplicación del esquema edípico también a la fase preedípica, y por eso interpretaba la actividad fálica de la niña como identificación con el padre.

Fenichel (1930) insiste con acierto en la dificultad de discernir, dentro del material que surge en el análisis, lo que corresponde al contenido intacto de la fase preedípica y lo que de ella ha sido desfigurado regresivamente (o de otro modo). No admite la actividad fálica de la niña en el sentido de Jeanne Lampl-de Groot, y rechaza también el «desplazamiento hacia atrás» del complejo de Edipo propuesto por Melanie Klein (1928), quien sitúa sus comienzos ya al empezar el segundo año de vida. Esta precisión temporal, que necesariamente altera también la concepción de todas las otras constelaciones del desarrollo, no coincide de hecho con los resultados del análisis de adultos y es incompatible, en particular, con mis descubrimientos acerca de la larga duración de la ligazón-madre preedípica de la niña. Una vía para amortiguar la contradicción se abre observando que en este campo no somos todavía capaces de distinguir entre lo establecido de manera rígida por leyes biológicas y lo cambiante y mudable bajo el influjo del vivenciar accidental. Además del efecto de la seducción, que conocemos hace tiempo, acaso otros factores —el momento en que nacieron los hermanitos, el del descubrimiento de la diferencia entre los sexos, la observación directa del comercio sexual, la conducta de cortejo o de rechazo de los padres, etc.— pueden contribuir de igual modo a apresurar y hacer madurar el desarrollo sexual infantil.

Algunos autores se inclinan a restar valor a las primeras y más originarias mociones libidinales del niño en favor de procesos posteriores del desarrollo, de suerte que —expresado en términos extremos— sólo les resta a aquellas el papel de señalar ciertas orientaciones, mientras que las intensidades [psíquicas][21] que echan a andar por esas vías son

[21] [«*Intensitäten*»: No es frecuente que Freud emplee este término, como en este caso, sin un calificativo; aparece exactamente igual, empero, en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 591. En verdad, lo utiliza como un equivalente de «cantidades», preferido por él en el «Proyecto de psicología» de 1895 (Freud, 1950*a*). Parece

sufragadas por regresiones y formaciones reactivas posteriores. Así, por ejemplo, Karen Horney (1926) opina que hemos sobrestimado en mucho la primaria envidia del pene de la niña, en tanto atribuye la intensidad de la aspiración a la masculinidad posteriormente desplegada a una envidia del pene secundaria, usada para defenderse de las mociones femeninas, en especial de la ligazón femenina con el padre. Esto no se corresponde con mis impresiones. Por seguro que sea el hecho de los posteriores refuerzos por regresión y formación reactiva, y por difícil que pueda resultar la apreciación relativa de los componentes libidinales afluyentes, opino que no debiéramos pasar por alto que aquellas primeras mociones libidinales poseen una intensidad que se mantiene superior a todas las posteriores, y en verdad puede llamarse inconmensurable. Es correcto, sin duda, que entre la ligazón-padre y el complejo de masculinidad hay una relación de oposición —es la oposición universal entre actividad y pasividad, masculinidad y feminidad—, pero ello no nos da derecho a suponer que sólo uno sea el primario, y el otro deba su intensidad sólo a la defensa. Y toda vez que la defensa contra la feminidad se cumple con tanta energía, ¿de dónde recibiría su fuerza si no es de la aspiración a la masculinidad, que ha hallado su primera expresión en la envidia del pene del niño y por eso merece ser llamada de acuerdo con esta?

Una objeción parecida vale para la concepción de Jones (1928) de que la fase fálica en la niña es una reacción de protección secundaria antes que un estadio real del desarrollo. Esto no responde ni a las constelaciones dinámicas ni a las temporales.

usar ambos como sinónimos en su segundo trabajo sobre la neurosis de angustia (1895*f*), *AE*, **3**, pág. 129. En «La represión» (1915*d*) equipara la «cantidad» a la «energía pulsional», y en el *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *AE*, **23**, pág. 166, luego de la expresión «intensidades psíquicas» agrega entre paréntesis «investiduras».]

Escritos breves
(1929-31)

A Ernest Jones, en su 50º cumpleaños[1]
(1929)

La primera tarea que cupo al psicoanálisis fue descubrir aquellas mociones pulsionales comunes a todos los hombres que hoy viven y, más aún, que comparten con los hombres de la prehistoria y del tiempo primordial. Por eso no le costó esfuerzo alguno pasar por encima de las diferencias que surgen entre los habitantes de la Tierra a raíz de la multiplicidad de razas, lenguas y países. Fue desde el comienzo mismo *internacional*, y es sabido que sus partidarios superaron antes que los demás los antagonismos suscitados por la Gran Guerra.

Entre los hombres que en la primavera de 1908 se reunieron en Salzburgo para celebrar el Primer Congreso Psicoanalítico, se destacó un joven médico inglés con la lectura de un breve ensayo sobre «La racionalización en la vida cotidiana». El contenido de ese trabajo inaugural se ha mantenido vigente hasta hoy; merced a él, la joven ciencia ganó un importante concepto y se enriqueció con un término indispensable.

Ernest Jones no ha descansado desde entonces. Primero en su puesto de profesor en Toronto, luego como médico en Londres, como fundador y maestro de un grupo local, como orientador de una editorial, director de una revista y jefe de un instituto de enseñanza, su trabajo en favor del psicoanálisis fue infatigable, llevando al conocimiento general, mediante conferencias públicas, el saber alcanzado en cada época, defendiéndolo de los ataques y malentendidos de sus oponentes con críticas brillantes, severas pero justas, afian-

1 [«Ernest Jones zum 50. Geburtstag». *Ediciones en alemán:* 1929: *Int. Z. Psychoanal.*, **15**, nos 2-3, pág. 147; 1934: *GS*, **12**, pág. 395; 1948: *GW*, **14**, pág. 554. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6): 1955: «A Ernest Jones, en su 50º aniversario», *SR*, **20**, págs. 215-6, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, págs. 333-4; 1974: Igual título, *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3225-6.}
Este tributo de Freud sirvió como introducción a sendos números especiales de las revistas *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* e *International Journal of Psycho-Analysis*, publicados como homenaje a Ernest Jones; este había nacido el 1º de enero de 1879.]

zando con habilidad y mesura su difícil posición en Inglaterra contra los reclamos de la *profession*, y, junto a toda esa actividad dirigida hacia afuera, consumando, en leal cooperación con el desarrollo del psicoanálisis en Europa continental, el logro científico del que son testimonios —entre otros— sus *Papers on Psycho-Analysis* y sus *Essays in Applied Psycho-Analysis*. Hoy, en el apogeo de la vida, no sólo es reconocido como guía indiscutido por los analistas de los países de habla inglesa, sino como uno de los sustentadores más sobresalientes del psicoanálisis en su conjunto, un apoyo para sus amigos y, más que nunca, una esperanza futura para nuestra ciencia.

Ahora que el director de esta revista[2] ha roto el silencio a que su edad lo condena —o que esta justifica— para saludar al amigo, séale permitido concluir no con un deseo —pues no creemos en la omnipotencia del pensamiento—, sino con la confesión de que le es imposible concebir a Ernest Jones, aun tras su 50º cumpleaños, diferente de lo que fue siempre: celoso y enérgico, combativo y consagrado a la causa.

[2] [Freud era llamado «director» («*Herausgeber*») tanto de la *Zeitschrift* como de la *Journal.*]

El dictamen de la Facultad en el proceso Halsmann[1] (1931 [1930])

Por lo que sabemos, el complejo de Edipo ha estado presente en la infancia de todos los seres humanos, experimenta grandes alteraciones en los años del desarrollo y en muchos individuos se lo halla también, con variable intensidad, en su edad madura. Sus caracteres esenciales, su universalidad, su contenido, su destino, fueron discernidos mucho antes del psicoanálisis por un agudo pensador como lo fue Diderot, según lo prueba un pasaje de su famoso diálogo *Le neveu de Rameau*: «*Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât toute son imbécillité et qu'il réunît au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le col à son père et coucherait avec sa mère*».[2]

1 [«Das Fakultätsgutachten im Prozess Halsmann». *Ediciones en alemán:* 1931: *Psychoanal. Bewegung*, **3**, nº 1, pág. 32; 1934: *GS*, **12**, pág. 412; 1935: *Z. Psychoan. Päd.*, **9**, pág. 208; 1948: *GW*, **14**, pág. 541. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6): 1955: «La pericia forense en el proceso Halsmann», *SR*, **21**, págs. 301-4, trad. de L. Rosenthal; 1968: «La peritación forense en el proceso Halsmann», *BN* (3 vols.), **3**, págs. 533-5; 1974: Igual título, *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3072-3.}
Un joven estudiante, Philipp Halsmann, fue acusado de parricidio ante un tribunal de Innsbruck en 1929. El tribunal, que tenía dudas acerca del estado mental del reo, solicitó un dictamen pericial a la Facultad de Medicina de Innsbruck. Si bien en este dictamen se tocaban temas como el complejo de Edipo y la represión, era a todas luces un despliegue de ignorancia y a la vez de ambivalencia respecto del psicoanálisis. El tribunal declaró culpable al reo; el 21 de enero de 1930 la Corte de Apelaciones de Viena ratificó el fallo. Pese a ello, Halsmann fue posteriormente absuelto. El doctor Josef Kupka, profesor de jurisprudencia en la Universidad de Viena, consideró empero que se había echado una mancha inmerecida sobre el carácter del joven e inició una activa campaña para que se reviera la decisión primitiva del tribunal; en el curso de dicha campaña publicó un largo artículo en *Neue Freie Presse* (29 y 30 de noviembre de 1930), en el que criticaba el dictamen de los peritos de Innsbruck. Mientras preparaba su argumentación, el profesor Kupka solicitó a Freud que le diera su opinión sobre el asunto, resultado de lo cual es el presente informe.]

2 [{«Si el pequeño salvaje fuera abandonado a sí mismo, conservara toda su imbecilidad y sumara a la escasa razón del niño en la cuna

Si se hubiera demostrado objetivamente que Philipp Halsmann asesinó a su padre, estaría por cierto justificado traer a cuento el complejo de Edipo con miras a descubrir los motivos de un crimen que de otro modo no se comprendería. Pero como esa prueba no se ha producido, la mención del complejo de Edipo está fuera de lugar; es, por lo menos, ociosa. Lo que la indagación ha descubierto en materia de desavenencias entre padre e hijo en la familia Halsmann es por entero insuficiente para fundamentar la hipótesis de que el hijo tuviera una mala relación con su padre. Y aun si fuera de otro modo, habría que decir que desde ahí a la causación de semejante crimen hay mucho trecho. Justamente por su omnipresencia, el complejo de Edipo no se presta a extraer una conclusión sobre la autoría del crimen. Sería fácil caer en la situación conjeturada en una famosa anécdota: Se había producido una violación de domicilio. Se condena como delincuente a un hombre a quien se le encontró una ganzúa. Tras el pronunciamiento de la sentencia, y preguntado el reo si tenía alguna observación que hacer, pidió ser penado además por adulterio, pues también tenía el instrumento para cometerlo.

En la grandiosa novela de Dostoievski *Los hermanos Karamazov*, la situación edípica ocupa el centro del interés. El viejo Karamazov se ha hecho odiar por sus hijos a causa de la desalmada opresión a que los somete; y además, es el poderoso rival de uno de ellos frente a la mujer que anhela. Este hijo, Dmitri, no ha ocultado a nadie su propósito de vengarse violentamente de su padre. Por eso es natural que tras su asesinato y despojo lo acusen a él, y lo condenen a pesar de todos sus juramentos de inocencia. Y no obstante, Dmitri es inocente; otro de los hermanos fue quien cometió el crimen. En la escena del tribunal, de esta novela, se pronuncia la sentencia que se ha hecho célebre: la psicología es «una vara de dos puntas».[3]

El dictamen pericial de la Facultad de Medicina de Innsbruck parece inclinado a atribuir a Philipp Halsmann un complejo de Edipo «eficaz», pero renuncia a determinar la medida de esa eficacia porque, bajo la presión de la acu-

la violencia de las pasiones del hombre de treinta años, retorcería el cuello a su padre y se acostaría con su madre».} En esta oportunidad, Freud tomó la traducción de Goethe; ya había citado el original en francés largo tiempo atrás, en la 21ª de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 308, y volvió a hacerlo en el *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *AE*, **23**, pág. 192.]

[3] [Frase ya citada en «Dostoievski y el parricidio» (1928*b*), *supra*, pág. 186, y en «Sobre la sexualidad femenina» (1931*b*), *supra*, pág. 232, *n.* 7.]

sación, no están dadas en Philipp Halsmann las premisas para una «aclaración sin reservas». Y cuando luego desautoriza «la búsqueda de la raíz del crimen en un complejo de Edipo aun en caso de que el acusado sea declarado culpable», se extralimita sin necesidad en la desmentida.

En el mismo dictamen pericial se tropieza con una contradicción que no es de poca monta. La posible influencia de la conmoción mental sobre la perturbación de la memoria con respecto a impresiones sobrevenidas antes del período crítico y durante él es limitada al máximo, desacertadamente a mi juicio; también se rechazan de manera terminante las hipótesis de un estado excepcional o de una enfermedad anímica, pero se admite de buen grado la explicación por una «represión» que le habría sobrevenido a Philipp Halsmann tras el crimen. Debo decir que una tal represión en cielo sereno, en un adulto que no muestra indicios de neurosis grave —la represión de una acción que por cierto sería más sustantiva que todos los discutibles detalles de distanciamiento y paso del tiempo, y producida en un estado normal o sólo alterado por la fatiga física—, sería una rareza de primer orden.

Nota introductoria al número especial sobre psicopatología de *The Medical Review of Reviews*[1] (1930)

El doctor Feigenbaum me ha pedido que escriba algunas palabras para [el número de] la revista cuya preparación está a su cargo, y aprovecho la oportunidad para desearle el mejor de los éxitos en su actividad.

Oigo decir a menudo que el psicoanálisis es muy popular en Estados Unidos y no choca allí con la misma obstinada resistencia que en Europa. Pero numerosas circunstancias me estropean la satisfacción que ello me produce. Me parece que la popularidad del nombre del psicoanálisis en Estados Unidos no significa ni una actitud amistosa hacia su causa ni una particular difusión o profundización de su conocimiento. Considero prueba de lo primero que, si bien en Estados Unidos se obtienen con facilidad y en abundancia recursos monetarios para toda clase de empresas científicas y seudocientíficas, nuestras instituciones psicoanalíticas nunca obtuvieron apoyo. Tampoco es difícil demostrar lo segundo. Aunque Estados Unidos posee muchos valiosos analistas y por lo menos una autoridad, como lo es el doctor A. A. Brill, las contribuciones a nuestra ciencia provenientes de ese vasto país son magras y no aportan nada nuevo. Psiquiatras y neurólogos se sirven a menudo del psicoanálisis como método terapéutico, pero en general demuestran escaso interés por sus problemas científicos y su significación cultural. Con harta frecuencia los médicos y autores norteamericanos exhiben una insuficiente familiarización con el psicoanálisis, de suerte que apenas conocen sus términos y unas pocas consignas, lo cual, empero, no altera en nada la seguridad con

1 [Publicado por primera vez en inglés, en 1930: *The Medical Review of Reviews*, **36**, nº 3, marzo, pág. 103. *Ediciones en alemán:* 1934: *GS*, **12**, pág. 386; 1948: *GW*, **14**, pág. 570. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6): 1955: «Mensaje para la *Medical Review of Reviews*», *SR*, **20**, págs. 177-8, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, págs. 312-3; 1974: Igual título, *BN* (9 vols.), **8**, pág. 3220.} — En *Gesammelte Schriften* se afirma erróneamente que esta fue una contribución para «*The Psychoanalytic Review*». La preparación del «número especial sobre psicopatología» de *The Medical Review of Reviews* estuvo al cuidado del doctor Dorian Feigenbaum.]

que emiten sus juicios. Esas mismas personas confunden al psicoanálisis con otros sistemas de doctrina que acaso se desarrollaron a partir de él, pero hoy son inconciliables; o se forjan una mescolanza de psicoanálisis y otros elementos, y presentan ese proceder como prueba de su *broad-mindedness* {amplitud de criterio}, cuando en verdad sólo demuestra su *lack of judgement* {falta de criterio}.

Muchos de estos males que señalo con pena derivan sin duda de que en Estados Unidos hay una tendencia general a abreviar el estudio y la preparación y pasar lo más rápido posible a la aplicación práctica. Además, se prefiere estudiar un tema como el psicoanálisis no en sus fuentes originales, sino en exposiciones de segunda mano y a menudo de escaso valor. La seriedad no puede menos que salir mal parada.

Cabe esperar que trabajos como los que el doctor Feigenbaum se propone publicar en su revista resulten de gran ayuda para propiciar el interés por el psicoanálisis en Estados Unidos.

Palabras preliminares a Edoardo Weiss, *Elementi di psicoanalisi*[1] (1931 [1930])

El autor de estas lecciones, mi amigo y discípulo doctor Edoardo Weiss, ha deseado que presente su trabajo con algunas palabras. Lo hago, aun sabiendo perfectamente que huelga tal presentación. La obra habla por sí misma. Quien sepa apreciar la seriedad de un empeño científico, estime la honradez del investigador, no pretenda empequeñecer ni desmentir las dificultades; quien halle goce en la habilidad del maestro para poner luz en lo oscuro y orden en el caos mediante su exposición, no podrá sino atribuir gran valor a este libro y compartir mi esperanza de que despertará en los círculos cultos de Italia un interés duradero por la joven ciencia del psicoanálisis.

[1] [*Primera edición:* 1931: En Edoardo Weiss, *Elementi di psicoanalisi*, Milán: Ulrico Hoepli, págs. vi-vii, ed. facsimilar (fechado en «Grundlsee, agosto de 1930») (1933, 2ª ed.; 1937, 3ª ed.). *Ediciones en alemán:* 1934: *GS*, **12**, pág. 389; 1948: *GW*, **14**, pág. 573. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6): 1955: «Palabras preliminares para un libro de Edoardo Weiss», *SR*, **20**, pág. 179, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, pág. 313; 1974: Igual título, *BN* (9 vols.), **8**, pág. 3221.}]

Prólogo a *Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut**[1]
(1930)

Las páginas que siguen describen la fundación y los logros del Instituto Psicoanalítico de Berlín, al que dentro del movimiento psicoanalítico le cupieron tres importantes funciones. En primer lugar, volver accesible nuestra terapia al gran número de personas que no sufren menos sus neurosis que los ricos pero no están en condiciones de sufragar los gastos de su tratamiento. En segundo lugar, procurar un centro donde se enseñase la teoría del análisis y donde la experiencia de analistas mayores pudiese trasmitirse a alumnos ansiosos de aprender. Por último, perfeccionar nuestro conocimiento de las enfermedades neuróticas y nuestra técnica terapéutica a través de su empleo y su prueba en condiciones nuevas.

Un instituto así era indispensable, pero en vano habríamos esperado la ayuda del Estado y el interés de la Universidad para su fundación. Con energía y su sacrificio personal, un analista tomó la iniciativa. El doctor Max Eitingon, hoy presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional, hace ya diez años creó con sus propios recursos un instituto de esa índole, y lo dirigió y mantuvo con su propio esfuerzo. Este informe sobre la primera década del Instituto de Berlín es un tributo a su creador y director, un intento de agradecerle públicamente. Participará en ese agradecimiento todo aquel que tenga algo que ver con el psicoanálisis en cualquier sentido.

* {Diez años del Instituto Psicoanalítico de Berlín.}

[1] [*Ediciones en alemán:* 1930: Leipzig, Viena y Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, setiembre; 1934: *GS*, **12**, pág. 388; 1948: *GW*, **14**, pág. 572. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6): 1955: «Prólogo del folleto "Décimo aniversario del Instituto Psicoanalítico de Berlín"», *SR*, **20**, pág. 175, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, págs. 311-2; 1974: Igual título, *BN* (9 vols.), **8**, pág. 3219.} — Algunos años antes, Freud había escrito un prólogo (1923*g*) a otro folleto de Max Eitingon en el que este informaba acerca de los dos primeros años de actividad del Instituto berlinés (que a la sazón se denominaba «Policlínica Psicoanalítica de Berlín»).]

Prólogo a Hermann Nunberg, *Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage*[1] (1932 [1931])

Este libro de Hermann Nunberg contiene la exposición más completa y concienzuda que poseamos hasta hoy de una teoría psicoanalítica de los procesos neuróticos. Difícilmente satisfaga este trabajo a los amantes de la simplificación y el rápido trámite de los problemas pertinentes. En cambio, estimará esta obra y la hará objeto de un celoso estudio quien sienta predilección por el pensamiento científico, lo aprecie como un mérito si la especulación nunca se aparta del hilo conductor de la experiencia, y pueda gozar de la bella diversidad del acontecer psíquico.[2]

1 [*Ediciones en alemán:* 1932: Berna y Berlín: Hans Huber, pág. iii; 1934: *GS*, **12**, pág. 390; 1950: *GW*, **16**, pág. 273. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n*. 6): 1950: En Hermann Nunberg, *Teoría general de las neurosis basada en el psicoanálisis*, Barcelona: Pubul, pág. 1, trad. de L. Damians; 1955: «Prefacio para un libro de Hermann Nunberg», *SR*, **20**, pág. 180, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, pág. 314; 1974: Igual título, *BN* (9 vols.), **8**, pág. 3222.}]

2 [En la edición original, se introdujo en esta última oración un error de imprenta que modificaba seriamente el sentido y debió ser corregido mediante una «fe de erratas». Freud había escrito: «*Wer aber wissenschaftliches Denken bevorzugt, es als Verdienst zu würdigen weiss, wenn die Spekulation das Leitseil der Erfahrung nie verlässt, und wer die*. . .». Por error apareció impreso «*wen*» en vez de «*wenn*», y una coma agregada luego de «*Spekulation*», con lo cual se leía lo siguiente: «En cambio, estimará esta obra y la hará objeto de un celoso estudio quien sienta predilección por el pensamiento científico y lo aprecie como un mérito, quien nunca se aparte de la especulación, que es el hilo conductor de la experiencia, y pueda. . .». En los *Gesammelte Schriften* se publicó el texto corregido, mientras que los directores de las *Gesammelte Werke*, ignorando sin duda la existencia de la errata, reimprimieron infortunadamente el texto original que la contenía.]

Carta al burgomaestre de la ciudad de Príbor[1] (1931)

Agradezco al burgomaestre de la ciudad de Príbor-Freiberg,[2] a los organizadores de esta celebración y a todos los presentes el honor que me han hecho al distinguir mi casa natal con esta inscripción conmemorativa, obra de un artista. Y que me lo hayan tributado estando yo aún vivo, cuando mis contemporáneos no coinciden entre sí en cuanto al juicio que merece mi obra.

Abandoné Freiberg a la edad de tres años; a los dieciséis, siendo estudiante secundario, volví a visitarla durante las vacaciones como huésped de la familia Fluss.[3] No regresé desde entonces. Muchas cosas me han sucedido desde aquella época: cuantiosos esfuerzos, muchas penas, también algo de dicha y de éxitos, tal como suelen ir mezclados en la vida de los hombres. Hoy, a los setenta y cinco años, me resulta difícil trasladarme a aquellos tiempos, de cuyo rico contenido sólo conservo en mi recuerdo unos pocos restos, pero hay algo de lo que puedo estar seguro: en lo profundo, bajo muchas capas, sigue viviendo en mí el dichoso niño

1 [«Brief an den Bürgermeister der Stadt Príbor». *Ediciones en alemán:* 1931: *Psychoanal. Bewegung*, **3**, nº 6, pág. 566; 1934: *GS*, **12**, pág. 414; 1948: *GW*, **14**, pág. 561. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xiii y *n.* 6): 1955: «Carta al burgomaestre de la ciudad de Príbor», *SR*, **20**, págs. 239-40, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, pág. 351; 1974: Igual título, *BN* (9 vols.), **8**, pág. 3232.}

El 25 de octubre de 1931, el burgomaestre de Príbor descubrió en una ceremonia una placa de bronce en la pared de la casa natal de Freud. La presente carta fue leída en esa oportunidad por Anna Freud. El hecho es narrado por Ernest Jones en el tercer volumen de su biografía (1957, pág. 172).]

2 [La ciudad de Príbor se encuentra en Moravia, que en la actualidad forma parte de Checoslovaquia. En la época del nacimiento de Freud (1856) se la conocía como Freiberg e integraba el imperio austro-húngaro.]

3 [Esta visita fue probablemente la ocasión de un episodio en apariencia autobiográfico que, en «Sobre los recuerdos encubridores» (1899*a*), Freud atribuyó a un personaje anónimo. Allí se nos dice que el muchacho tenía diecisiete años, posiblemente con el fin de disimular el origen real de la anécdota.]

de Freiberg, el primer hijo de una madre joven, niño que de ese aire y de ese suelo recibió las primeras impresiones imborrables. Permítaseme por eso, de corazón, concluir estas palabras de agradecimiento con un voto de dicha para ese lugar y sus habitantes.

Carta a Georg Fuchs[1] *
(1931)

Luego de leer su carta sentí una ola de profunda simpatía, aunque pronto la frenaron dos reflexiones: una dificultad interior y un obstáculo exterior. Una oración de su propio prefacio me brinda una adecuada expresión de la primera: «Sin embargo, hay sin duda personas que tienen tan pobre opinión de la humanidad civilizada de hoy que niegan la existencia de una conciencia mundial». Creo que yo soy una de esas personas. Por ejemplo, no podría suscribir la afirmación de que el tratamiento que se le da a los prisioneros es una desgracia de nuestra civilización. Por el contrario —me diría una voz—, está en perfecta armonía con nuestra civilización, es una expresión necesaria de la brutalidad y falta de entendimiento que privan en la humanidad civilizada de la época presente. Y si por algún milagro la gente se convenciera repentinamente de que la reforma del sistema penal es la primera y más urgente tarea que tiene ante sí nuestra civilización, ¿qué otra cosa resultaría de ello sino que la sociedad capitalista carece ahora de los medios para afrontar el gasto que exigiría dicha reforma? La segunda dificultad, la exterior, sale a luz en los pasajes de su carta en que usted me exalta como líder intelectual

1 [Publicada en Georg Fuchs, *Wir Zuchthäusler* {Nosotros, los convictos}, Munich: Langen, 1931, págs. x-xi; traducida al inglés por K. R. Eissler en su artículo «A Hitherto Unnoticed Letter by Sigmund Freud», *Int. J. Psycho-Anal.*, **42** (1961), págs. 199-200.

La carta fue descubierta por el doctor Eissler, en cuyo artículo se describen con detalle las circunstancias en que Freud la escribió. Lo que sigue es un resumen de ello: Georg Fuchs (1868-1949) era un conocido crítico literario de Munich, ligado muy especialmente al teatro. Fue encarcelado por «agravios políticos» y escribió un voluminoso libro en que relataba sus experiencias como convicto. Antes de su publicación envió ejemplares a varias celebridades (entre ellas Ricarda Huch, Hermann Keyserling y Oswald Spengler, además de Freud), reproduciendo sus respuestas en el prefacio de la obra.]

* {Esta carta apareció en el volumen 22 de la *Standard Edition*, págs. 251-2; allí, el propio Strachey consigna que por la fecha en que fue escrita correspondía incluirla en el volumen anterior, pero que ello no fue posible porque tomó conocimiento de la carta cuando ese volumen ya estaba en prensa. — La presente traducción ha sido tomada de la versión inglesa de Strachey.}

reconocido e innovador cultural, y me atribuye el privilegio de ser oído por el mundo civilizado. Desearía que así fuera, mi estimado señor: en tal caso no me rehusaría a su solicitud. Pero me parece que soy *persona ingrata*, sino *ingratissima*, para los alemanes —y tanto para los cultos como para los incultos—. Confío plenamente en que usted no habrá de pensar que yo me siento seriamente agraviado por estos signos de desaprobación. Desde hace decenios he sido así de imprudente; además, si lo midiéramos por su ejemplo, resultaría demasiado ridículo. Sólo menciono estas trivialidades a fin de confirmarle que no soy un defensor conveniente para un libro que intenta avivar las simpatías de sus lectores en pro de una buena causa. Permítame agregar que su libro es conmovedor, noble, sensato y bueno.

Bibliografía e índice de autores

[Los títulos de libros y de publicaciones periódicas se dan en bastardilla, y los de artículos, entre comillas. Las abreviaturas utilizadas para las publicaciones periódicas fueron tomadas de la *World List of Scientific Periodicals* (Londres, 1952; 4ª ed., 1963-65). Otras abreviaturas empleadas en este libro figuran *supra*, págs. xiv-xv. Los números en negrita corresponden a los volúmenes en el caso de las revistas y otras publicaciones, y a los tomos en el caso de libros. Las cifras entre paréntesis al final de cada entrada indican la página o páginas de este libro en que se menciona la obra en cuestión. Las letras en bastardilla anexas a las fechas de publicación (tanto de obras de Freud como de otros autores) concuerdan con las correspondientes entradas de la «Bibliografía general» que será incluida en el volumen 24 de estas *Obras completas*.

Esta bibliografía cumple las veces de índice onomástico para los autores de trabajos especializados que se mencionan a lo largo del volumen. Para los autores no especializados, y para aquellos autores especializados de los que no se menciona ninguna obra en particular, consúltese el «Indice alfabético».

{En las obras de Freud se han agregado entre llaves las referencias a la *Studienausgabe* (*SA*), así como a las versiones castellanas de Santiago Rueda (*SR*), Biblioteca Nueva (*BN*, 1972-75, 9 vols.) o *Revista de Psicoanálisis* (*RP*), y a las incluidas en los volúmenes correspondientes a esta versión de Amorrortu editores (*AE*). En las obras de otros autores se consignan, también entre llaves, las versiones castellanas que han podido verificarse con las fuentes de consulta bibliográfica disponibles.}]

Abraham, K. (1921) «Äusserungsformen des weiblichen Kastrationskomplexes», *Int. Z. Psychoanal.*, **7**, pág. 422. {«Manifestaciones del complejo de castración femenino», en *Psicoanálisis clínico*, Buenos Aires: Hormé, cap. 22, pág. 259.} (242)

Aichhorn, A. (1925) *Verwahrloste Jugend*, Viena. {*Juventud descarriada*, Madrid: Martínez de Murguía.} (126)
Alexander, F. (1927) *Die Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit*, Viena. (126)
Atkinson, J. J. (1903) *Primal Law*, Londres. Incluido en A. Lang, *Social Origins*, Londres, 1903. (98)
Baillet, A. (1691) *La Vie de Monsieur Des-Cartes* (2 vols.), París. (198-9)
Bleuler, E. (1913*a*) «Der Sexualwiderstand», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, **5**, pág. 442. (104)
Bonaparte, M. (1933) *Edgar Allan Poe, étude psychanalytique*, París. (214)
Brandes, G. (1896) *William Shakespeare*, París, Leipzig y Munich. (90)
Brunswick, R. Mack (1928*b*) «Die Analyse eines Eifersuchtswahnes», *Int. Z. Psychoanal.*, **14**, pág. 458. {«Análisis de un caso de paranoia (delirio de celos)», *RP*, **1**, nº 4, 1943-44, pág. 599.} (229)
Cambridge Ancient History (1928) (ed. por J. B. Bury, S. A. Cook y F. E. Adcock). **7** (contiene «The Founding of Rome», por H. Last). (70)
Daly, C. D. (1927) «Hindumythologie und Kastrationskomplex», *Imago*, **13**, pág. 145. (97)
Dekker, E. D. *Véase* Multatuli (1906).
Descartes, R. (1859-60) *Oeuvres inédites de Descartes* (ed. por Foucher de Careil) (2 vols.), París. (198)
Deutsch, H. (1925) *Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen*, Viena. (243)
(1930) «Der feminine Masochismus und seine Beziehung zur Frigidität», *Int. Z. Psychoanal.*, **16**, pág. 172. (243)
Dostoievski, A. (1921) *Fyodor Dostoyevsky*, Londres. (179)
Eckstein, F. y Fülöp-Miller, R.: *véase* Fülöp-Miller, R. y Eckstein, F.
Eissler, K. R. (1961) «A Hitherto Unnoticed Letter by Sigmund Freud», *Int. J. Psycho-Anal.*, **42**, pág. 199. (259)
Eitingon, M. (1930) *Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut*, Zurich. (255)
Federn, P. (1926) «Einige Variationen des Ichgefühls», *Int. Z. Psychoanal.*, **12**, pág. 263. (67)
(1927) «Narzissmus im Ichgefüge», *Int. Z. Psychoanal.*, **13**, pág. 420. (67)
Fenichel, O. (1930) «Zur prägenitalen Vorgeschichte des Ödipuskomplexes», *Int. Z. Psychoanal.*, **16**, pág. 139. (243)
Ferenczi, S. (1913*c*) «Entwicklungsstufen des Wirklich-

keitssinnes», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **1**, pág. 124. {«Estadios en el desarrollo del sentido de la realidad», en *Sexo y psicoanálisis*, Buenos Aires: Hormé, cap. VIII, pág. 153. En *RP*, **5**, nº 3, 1947-48, pág. 807.} (67)

Freud, S. (1894*a*) «Die Abwehr-Neuropsychosen» {«Las neuropsicosis de defensa»}, *GS*, **1**, pág. 290; *GW*, **1**, pág. 59; *SE*, **3**, pág. 43. {*SR*, **11**, pág. 85; *BN*, **1**, pág. 169; *AE*, **3**, pág. 1.} (145, 148)

(1895*b* [1894]) «Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als "Angstneurose" abzutrennen» {«Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de "neurosis de angustia"»}, *GS*, **1**, pág. 306; *GW*, **1**, pág. 315; *SE*, **3**, pág. 87. {*SA*, **6**, pág. 25; *SR*, **11**, pág. 99; *BN*, **1**, pág. 183; *AE*, **3**, pág. 85.} (113)

(1895*f*) «Zur Kritik der "Angstneurose"» {«A propósito de las críticas a la "neurosis de angustia"»}, *GS*, **1**, pág. 343; *GW*, **1**, pág. 357; *SE*, **3**, pág. 121. {*SR*, **11**, pág. 159; *BN*, **1**, pág. 199; *AE*, **3**, pág. 117.} (244)

(1898*a*) «Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen» {«La sexualidad en la etiología de las neurosis»}, *GS*, **1**, pág. 439; *GW*, **1**, pág. 491; *SE*, **3**, pág. 261. {*SA*, **5**, pág. 11; *SR*, **12**, pág. 185; *BN*, **1**, pág. 317; *AE*, **3**, pág. 251.} (60)

(1899*a*) «Über Deckerinnerungen» {«Sobre los recuerdos encubridores»}, *GS*, **1**, pág. 465; *GW*, **1**, pág. 531; *SE*, **3**, pág. 301. {*SR*, **12**, pág. 205; *BN*, **1**, pág. 330; *AE*, **3**, pág. 291.} (21, 257)

(1900*a* [1899]) *Die Traumdeutung* {*La interpretación de los sueños*}, Viena. *GS*, **2-3**; *GW*, **2-3**; *SE*, **4-5**. {*SA*, **2**; *SR*, **6-7**, y **19**, pág. 217; *BN*, **2**, pág. 343; *AE*, **4-5**.} (17, 68, 117, 211-2, 243)

(1901*a*) *Über den Traum* {*Sobre el sueño*}, Wiesbaden. *GS*, **3**, pág. 189; *GW*, **2-3**, pág. 643; *SE*, **5**, pág. 629. {*SR*, **2**, pág. 159; *BN*, **2**, pág. 721; *AE*, **5**, pág. 613.} (128)

(1901*b*) *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* {*Psicopatología de la vida cotidiana*}, Berlín, 1904. *GS*, **4**, pág. 3; *GW*, **4**; *SE*, **6**. {*SR*, **1**; *BN*, **3**, pág. 755; *AE*, **6**.} (44, 69)

(1905*c*) *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* {*El chiste y su relación con lo inconciente*}, Viena. *GS*,

Freud, S. (*cont.*)

9, pág. 5; *GW*, **6**; *SE*, **8**. {*SA*, **4**, pág. 9; *SR*, **3**, pág. 7; *BN*, **3**, pág. 1029; *AE*, **8**.} (49, 155, 157, 159, 161, 213)

(1905*d*) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* {*Tres ensayos de teoría sexual*}, Viena. *GS*, **5**, pág. 3; *GW*, **5**, pág. 29; *SE*, **7**, pág. 125. {*SA*, **5**, pág. 37; *SR*, **2**, pág. 7, y **20**, pág. 187; *BN*, **4**, pág. 1169; *AE*, **7**, pág. 109.} (60, 62, 82, 104, 143-4, 227, 234, 241)

(1905*e* [1901]) «Bruchstück einer Hysterie-Analyse» {«Fragmento de análisis de un caso de histeria»}, *GS*, **8**, pág. 3; *GW*, **5**, pág. 163; *SE*, **7**, pág. 3. {*SA*, **6**, pág. 83; *SR*, **15**, pág. 7; *BN*, **3**, pág. 933; *AE*, **7**, pág. 1.} (89, 104)

(1906*f*) Registrado anteriormente como (1907*d*). Respuesta a una encuesta «Sobre la lectura y los buenos libros», *Neue Blätter für Literatur und Kunst*, nº 1, Viena. *SE*, **9**, pág. 245. {*RP*, **13**, nº 3, 1956, pág. 281; *AE*, **9**, pág. 223.} (213)

(1907*a* [1906]) *Der Wahn und die Träume in W. Jensens «Gradiva»* {*El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*}, Viena. *GS*, **9**, pág. 273; *GW*, **7**, pág. 31; *SE*, **9**, pág. 3. {*SA*, **10**, pág. 9; *SR*, **3**, pág. 209; *BN*, **4**, pág. 1285; *AE*, **9**, pág. 1.} (144, 213)

(1907*b*) «Zwangshandlungen und Religionsübungen» {«Acciones obsesivas y prácticas religiosas»}, *GS*, **10**, pág. 210; *GW*, **7**, pág. 129; *SE*, **9**, pág. 116. {*SA*, **7**, pág. 11; *SR*, **18**, pág. 35; *BN*, **4**, pág. 1337; *AE*. **9**, pág. 97.} (4, 43)

(1908*b*) «Charakter und Analerotik» {«Carácter y erotismo anal»}, *GS*, **5**, pág. 261; *GW*, **7**, pág. 203; *SE*, **9**, pág. 169. {*SA*, **7**, pág. 23; *SR*, **13**, pág. 120; *BN*, **4**, pág. 1354; *AE*, **9**, pág. 149.} (95, 217)

(1908*c*) «Über infantile Sexualtheorien» {«Sobre las teorías sexuales infantiles»}, *GS*, **5**, pág. 168; *GW*, **7**, pág. 171; *SE*, **9**, pág. 207. {*SA*, **5**, pág. 169; *SR*, **13**, pág. 47; *BN*, **4**, pág. 1262; *AE*, **9**, pág. 183.} (144)

(1908*d*) «Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität» {«La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna»}, *GS*, **5**, pág. 143; *GW*, **7**, pág. 143; *SE*, **9**, pág. 179. {*SA*, **9**, pág. 9; *SR*, **13**, pág. 27; *BN*, **4**, pág. 1249; *AE*, **9**, pág. 159.} (47, 61, 106, 122)

(1908*e* [1907]) «Der Dichter und das Phantasieren» {«El creador literario y el fantaseo»}, *GS*, **10**, pág. 229;

Freud, S. (*cont.*)
GW, **7**, pág. 213; *SE*, **9**, pág. 143. {*SA*, **10**, pág. 169; *SR*, **18**, pág. 47; *BN*, **4**, pág. 1343; *AE*, **9**, pág. 123.} (13, 213)

(1909*a* [1908]) «Allgemeines über den hysterischen Anfall» {«Apreciaciones generales sobre el ataque histérico»}, *GS*, **5**, pág. 255; *GW*, **7**, pág. 235; *SE*, **9**, pág. 229. {*SA*, **6**, pág. 197; *SR*, **13**, pág. 115; *BN*, **4**, pág. 1358; *AE*, **9**, pág. 203.} (174, 178)

(1909*b*) «Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben» {«Análisis de la fobia de un niño de cinco años»}, *GS*, **8**, pág. 129; *GW*, **7**, pág. 243; *SE*, **10**, pág. 3. {*SA*, **8**, pág. 9; *SR*, **15**, pág. 113; *BN*, **4**, pág. 1365; *AE*, **10**, pág. 1.} (62)

(1909*d*) «Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose» {«A propósito de un caso de neurosis obsesiva»}, *GS*, **8**, pág. 269; *GW*, **7**, pág. 381; *SE*, **10**, pág. 155. {*SA*, **7**, pág. 31; *SR*, **16**, pág. 7; *BN*, **4**, pág. 1441; *AE*, **10**, pág. 119.} (61, 144)

(1910*c*) *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* {*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*}, Viena. *GS*, **9**, pág. 371; *GW*, **8**, pág. 128; *SE*, **11**, pág. 59. {*SA*, **10**, pág. 87; *SR*, **8**, pág. 167; *BN*, **5**, pág. 1577; *AE*, **11**, pág. 53.} (44, 144, 148, 152, 212-3)

(1911*b*) «Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens» {«Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico»}, *GS*, **5**, pág. 409; *GW*, **8**, pág. 230; *SE*, **12**, pág. 215. {*SA*, **3**, pág. 13; *SR*, **14**, pág. 199; *BN*, **5**, pág. 1638; *AE*, **12**, pág. 217.} (68, 80)

(1911*c* [1910]) «Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)» {«Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente»}, *GS*, **8**, pág. 355; *GW*, **8**, pág. 240; *SE*, **12**, pág. 3. {*SA*, **7**, pág. 133; *SR*, **16**, pág. 77; *BN*, **4**, pág. 1487; *AE*, **12**, pág. 1.} (67)

(1912*d*) «Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, II)» {«Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)»}, *GS*, **5**, pág. 198; *GW*, **8**, pág. 78; *SE*, **11**, pág. 179. {*SA*, **5**, pág. 197; *SR*, **13**, pág. 70; *BN*, **5**, pág. 1710; *AE*, **11**, pág. 169.} (61, 104)

Freud, S. (*cont.*)
(1912*f*) «Zur Onanie-Diskussion» {«Contribuciones para un debate sobre el onanismo»}, *GS*, **3**, pág. 324; *GW*, **8**, pág. 332; *SE*, **12**, pág. 243. {*SR*, **21**, pág. 173; *BN*, **5**, pág. 1702; *AE*, **12**, pág. 247.} (174)
(1912-13) *Totem und Tabu* {*Tótem y tabú*}, Viena, 1913. *GS*, **10**, pág. 3; *GW*, **9**; *SE*, **13**, pág. 1. {*SA*, **9**, pág. 287; *SR*, **8**, pág. 7; *BN*, **5**, pág. 1745; *AE*, **13**, pág. 1.} (4, 17, 22-4, 41, 98, 126, 132, 181, 184, 236)
(1913*f*) «Das Motiv der Kästchenwahl» {«El motivo de la elección del cofre»}, *GS*, **10**, pág. 243; *GW*, **10**, pág. 24; *SE*, **12**, pág. 291. {*SA*, **10**, pág. 181; *SR*, **18**, pág. 69; *BN*, **5**, pág. 1868; *AE*, **12**, pág. 303.} (90, 213)
(1913*j*) «Das Interesse an der Psychoanalyse» {«El interés por el psicoanálisis»}, *GS*, **4**, pág. 313; *GW*, **8**, pág. 390; *SE*, **13**, pág. 165. {*SR*, **12**, pág. 73; *BN*, **5**, pág. 1851; *AE*, **13**, pág. 165.} (213)
(1914*b*) «Der Moses des Michelangelo» {«El Moisés de Miguel Angel»}, *GS*, **10**, pág. 257; *GW*, **10**, pág. 172; *SE*, **13**, pág. 211. {*SA*, **10**, pág. 195; *SR*, **18**, pág. 83; *BN*, **5**, pág. 1876; *AE*, **13**, pág. 213.} (213)
(1914*c*) «Zur Einführung des Narzissmus» {«Introducción del narcisismo»}, *GS*, **6**, pág. 155; *GW*, **10**, pág. 138; *SE*, **14**, pág. 69. {*SA*, **3**, pág. 37; *SR*, **14**, pág. 171; *BN*, **6**, pág. 2017; *AE*, **14**, pág. 65.} (23)
(1915*b*) «Zeitgemässes über Krieg und Tod» {«De guerra y muerte. Temas de actualidad»}, *GS*, **10**, pág. 315; *GW*, **10**, pág. 324; *SE*, **14**, pág. 275. {*SA*, **9**, pág. 33; *SR*, **18**, pág. 219; *BN*, **6**, pág. 2101; *AE*, **14**, pág. 273.} (38, 121)
(1915*c*) «Triebe und Triebschicksale» {«Pulsiones y destinos de pulsión»}, *GS*, **5**, pág. 443; *GW*, **10**, pág. 210; *SE*, **14**, pág. 111. {*SA*, **3**, pág. 75; *SR*, **9**, pág. 100; *BN*, **6**, pág. 2039; *AE*, **14**, pág. 105.} (62, 68, 113)
(1915*d*) «Die Verdrängung» {«La represión»}, *GS*, **5**, pág. 466; *GW*, **10**, pág. 248; *SE*, **14**, pág. 143. {*SA*, **3**, pág. 103; *SR*, **9**, pág. 121; *BN*, **6**, pág. 2053; *AE*, **14**, pág. 135.} (148, 244)
(1915*f*) «Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia» {«Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica»}, *GS*, **5**, pág. 288; *GW*, **10**, pág. 234; *SE*, **14**, pág. 263. {*SA*, **7**, pág. 205; *SR*, **13**, pág. 141; *BN*, **6**, pág. 2010; *AE*, **14**, pág. 259.} (105, 229, 234)
(1916*a* [1915]) «Vergänglichkeit» {«La transitoriedad»},

Freud, S. (*cont.*)
GS, **11**, pág. 291; *GW*, **10**, pág. 358; *SE*, **14**, pág. 305. {*SA*, **10**, pág. 223; *SR*, **19**, pág. 253; *BN*, **6**, pág. 2118; *AE*, **14**, pág. 305.} (213)

(1916*d*) «Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit» {«Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico»}, *GS*, **10**, pág. 287; *GW*, **10**, pág. 364; *SE*, **14**, pág. 311. {*SA*, **10**, pág. 229; *SR*, **18**, pág. 111; *BN*, **7**, pág. 2413; *AE*, **14**, pág. 313.} (184, 213, 217, 235)

(1916-17 [1915-17]) *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* {*Conferencias de introducción al psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **7**; *GW*, **11**; *SE*, **15-16**. {*SA*, **1**, pág. 33; *SR*, **4-5**; *BN*, **6**, pág. 2123; *AE*, **15-16**.} (80, 144, 250)

(1917*b*) «Eine Kindheitserinnerung aus *Dichtung und Wahrheit*» {«Un recuerdo de infancia en *Poesía y verdad*»}, *GS*, **10**, pág. 357; *GW*, **12**, pág. 15; *SE*, **17**, pág. 147. {*SA*, **10**, pág. 255; *SR*, **18**, pág. 139; *BN*, **7**, pág. 2437; *AE*, **17**, pág. 137.} (214)

(1917*d* [1915]) «Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre» {«Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños»}, *GS*, **5**, pág. 520; *GW*, **10**, pág. 412; *SE*, **14**, pág. 219. {*SA*, **3**, pág. 175; *SR*, **9**, pág. 165; *BN*, **6**, pág. 2083; *AE*, **14**, pág. 215.} (43)

(1917*e* [1915]) «Trauer und Melancholie» {«Duelo y melancolía»}, *GS*, **5**, pág. 535; *GW*, **10**, pág. 428; *SE*, **14**, pág. 239. {*SA*, **3**, pág. 193; *SR*, **9**, pág. 177; *BN*, **6**, pág. 2091; *AE*, **14**, pág. 235.} (161)

(1918*a* [1917]) «Das Tabu der Virginität (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, III)» {«El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III)»}, *GS*, **5**, pág. 212; *GW*, **12**, pág. 161; *SE*, **11**, pág. 193. {*SA*, **5**, pág. 211; *SR*, **13**, pág. 81; *BN*, **7**, pág. 2444; *AE*, **11**, pág. 185.} (111, 232)

(1919*e*) «"Ein Kind wird geschlagen" (Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen)» {«"Pegan a un niño" (Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales)»}, *GS*, **5**, pág. 344; *GW*, **12**, pág. 197; *SE*, **17**, pág. 177. {*SA*, **7**, pág. 229; *SR*, **13**, pág. 185; *BN*, **7**, pág. 2465; *AE*, **17**, pág. 173.} (233)

(1919*h*) «Das Unheimliche» {«Lo ominoso»}, *GS*, **10**, pág. 369; *GW*, **12**, pág. 229; *SE*, **17**, pág. 219. {*SA*, **4**,

Freud, S. (*cont.*)
pág. 241; *SR*, **18**, pág. 151; *BN*, **7**, pág. 2483; *AE*, **17**, pág. 215.} (214)

(1920*a*) «Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität» {«Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina»}, *GS*, **5**, pág. 312; *GW*, **12**, pág. 271; *SE*, **18**, pág. 147. {*SA*, **7**, pág. 255; *SR*, **13**, pág. 160; *BN*, **7**, pág. 2545; *AE*, **18**, pág. 137.} (231)

(1920*g*) *Jenseits des Lustprinzips* {*Más allá del principio de placer*}, Viena. *GS*, **6**, pág. 191; *GW*, **13**, pág. 3; *SE*, **18**, pág. 7. {*SA*, **3**, pág. 213; *SR*, **2**, pág. 217; *BN*, **7**, pág. 2507; *AE*, **18**, pág. 1.} (63, 114-5, 118, 237)

(1921*c*) *Massenpsychologie und Ich-Analyse* {*Psicología de las masas y análisis del yo*}, Viena. *GS*, **6**, pág. 261; *GW*, **13**, pág. 71; *SE*, **18**, pág. 69. {*SA*, **9**, pág. 61; *SR*, **9**, pág. 7; *BN*, **7**, pág. 2563; *AE*, **18**, pág. 63.} (110-3, 160)

(1922*b* [1921]) «Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität» {«Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad»}, *GS*, **5**, pág. 387; *GW*, **13**, pág. 195; *SE*, **18**, pág. 223. {*SA*, **7**, pág. 217; *SR*, **13**, pág. 219; *BN*, **7**, pág. 2611; *AE*, **18**, pág. 213.} (160)

(1923*b*) *Das Ich und das Es* {*El yo y el ello*}, Viena. *GS*, **6**, pág. 351; *GW*, **13**, pág. 237; *SE*, **19**, pág. 3. {*SA*, **3**, pág. 273; *SR*, **9**, pág. 191; *BN*, **7**, pág. 2701; *AE*, **19**, pág. 1.} (11, 63, 67, 114, 121, 131, 160, 217, 228, 235)

(1923*c* [1922]) «Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung» {«Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños»}, *GS*, **3**, pág. 305; *GW*, **13**, pág. 301; *SE*, **19**, pág. 109. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 257; *SR*, **19**, pág. 165; *BN*, **7**, pág. 2619; *AE*, **19**, pág. 107.} (201)

(1923*e*) «Die infantile Genitalorganisation» {«La organización genital infantil»}, *GS*, **5**, pág. 232; *GW*, **13**, pág. 293; *SE*, **19**, pág. 141. {*SA*, **5**, pág. 235; *SR*, **13**, pág. 97; *BN*, **7**, pág. 2698; *AE*, **19**, pág. 141.} (145, 148)

(1923*g*) Prólogo a M. Eitingon, *Bericht über die Berliner psychoanalytische Poliklinik* {Informe sobre la Policlínica Psicoanalítica de Berlín}, Viena. *GS*, **11**, pág. 265; *GW*, **13**, pág. 441; *SE*, **19**, pág. 285. {*SR*, **20**, pág. 169; *BN*, **7**, pág. 2820; *AE*, **19**, pág. 290.} (255)

Freud, S. (*cont.*)
(1924*b* [1923]) «Neurose und Psychose» {«Neurosis y psicosis»}, *GS*, **5**, pág. 418; *GW*, **13**, pág. 387; *SE*, **19**, pág. 149. {*SA*, **3**, pág. 331; *SR*, **14**, pág. 206; *BN*, **7**, pág. 2742; *AE*, **19**, pág. 151.} (150)
(1924*c*) «Das ökonomische Problem des Masochismus» {«El problema económico del masoquismo»}, *GS*, **5**, pág. 374; *GW*, **13**, pág. 371; *SE*, **19**, pág. 157. {*SA*, **3**, pág. 339; *SR*, **13**, pág. 208; *BN*, **7**, pág. 2752; *AE*, **19**, pág. 161.} (53, 120, 145)
(1924*d*) «Der Untergang des Ödipuskomplexes» {«El sepultamiento del complejo de Edipo»}, *GS*, **5**, pág. 423; *GW*, **13**, pág. 395; *SE*, **19**, pág. 173. {*SA*, **5**, pág. 243; *SR*, **14**, pág. 210; *BN*, **7**, pág. 2748; *AE*, **19**, pág. 177.} (231)
(1924*e*) «Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose» {«La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis»}, *GS*, **6**, pág. 409; *GW*, **13**, pág. 363; *SE*, **19**, pág. 183. {*SA*, **3**, pág. 355; *SR*, **14**, pág. 216; *BN*, **7**, pág. 2745; *AE*, **19**, pág. 189.} (145, 150)
(1925*d* [1924]) *Selbstdarstellung* {*Presentación autobiográfica*}, Viena, 1934. *GS*, **11**, pág. 119; *GW*, **14**, pág. 33; *SE*, **20**, pág. 3. {*SR*, **9**, pág. 239; *BN*, **7**, pág. 2761; *AE*, **20**, pág. 1.} (3, 211, 240)
(1925*e* [1924]) «Die Widerstände gegen die Psychoanalyse» {«Las resistencias contra el psicoanálisis»}, *GS*, **11**, pág. 224; *GW*, **14**, pág. 99; *SE*, **19**, pág. 213. {*SR*, **19**, pág. 99; *BN*, **7**, pág. 2801; *AE*, **19**, pág. 223.} (61)
(1925*h*) «Die Verneinung» {«La negación»}, *GS*, **11**, pág. 3; *GW*, **14**, pág. 11; *SE*, **19**, pág. 235. {*SA*, **3**, pág. 371; *SR*, **21**, pág. 195; *BN*, **8**, pág. 2884; *AE*, **19**, pág. 219.} (67-8)
(1925*j*) «Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds» {«Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos»}, *GS*, **11**, pág. 8; *GW*, **14**, pág. 19; *SE*, **19**, pág. 243. {*SA*, **5**, pág. 253; *SR*, **21**, pág. 203; *BN*, **8**, pág. 2896; *AE*, **19**, pág. 259.} (145, 152, 225, 242)
(1926*d* [1925]) *Hemmung, Symptom und Angst* {*Inhibición, síntoma y angustia*}, Viena. *GS*, **11**, pág. 23; *GW*, **14**, pág. 113; *SE*, **20**, pág. 77. {*SA*, **6**, pág. 227; *SR*, **11**, pág. 9; *BN*, **8**, pág. 2833; *AE*, **20**, pág. 71.} (36, 124, 131)
(1926*e*) *Die Frage der Laienanalyse* {*¿Pueden los legos*

Freud, S. (*cont.*)
ejercer el análisis?}, Viena. *GS*, **11**, pág. 307; *GW*, **14**, pág. 209; *SE*, **20**, pág. 179. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 271; *SR*, **12**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 2911; *AE*, **20**, pág. 165.} (21, 83, 174)

(1927*b*) «Nachtrag zur Arbeit über den Moses des Michelangelo» {«Apéndice al estudio sobre el Moisés de Miguel Angel»}, *GS*, **11**, pág. 409; *GW*, **14**, pág. 321; *SE*, **13**, pág. 237. {*SA*, **10**, pág. 221; *SR*, **18**, pág. 109; *BN*, **5**, pág. 1891; *AE*, **13**, pág. 241.} (214)

(1927*c*) *Die Zukunft einer Illusion* {*El porvenir de una ilusión*}, Viena. *GS*, **11**, pág. 411; *GW*, **14**, pág. 325; *SE*, **21**, pág. 3. {*SA*, **9**, pág. 135; *SR*, **14**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 2961; *AE*, **21**, pág. 1.} (59-61, 65, 74, 86, 88, 93, 108, 131, 139, 220)

(1927*d*) «Der Humor» {«El humor»}, *GS*, **11**, pág. 402; *GW*, **14**, pág. 383; *SE*, **21**, pág. 159. {*SA*, **4**, pág. 275; *SR*, **21**, pág. 245; *BN*, **8**, pág. 2997; *AE*, **21**, pág. 153.} (214)

(1927*e*) «Fetischismus» {«Fetichismo»}, *GS*, **11**, pág. 395; *GW*, **14**, pág. 311; *SE*, **21**, pág. 149. {*SA*, **3**, pág. 379; *SR*, **21**, pág. 237; *BN*, **8**, pág. 2993; *AE*, **21**, pág. 141.} (43)

(1928*b* [1927]) «Dostojewski und die Vatertötung» {«Dostoievski y el parricidio»}, *GS*, **12**, pág. 7; *GW*, **14**, pág. 399; *SE*, **21**, pág. 175. {*SA*, **10**, pág. 267; *SR*, **21**, pág. 253; *BN*, **8**, pág. 3004; *AE*, **21**, pág. 171.} (214, 232, 250)

(1930*a* [1929]) *Das Unbehagen in der Kultur* {*El malestar en la cultura*}, Viena. *GS*, **12**, pág. 29; *GW*, **14**, pág. 421; *SE*, **21**, pág. 59. {*SA*, **9**, pág. 191; *SR*, **19**, pág. 11; *BN*, **8**, pág. 3017; *AE*, **21**, pág. 57.} (4, 6, 9, 43, 159, 220)

(1930*d*) «Brief an Dr. Alfons Paquet» {«Carta al doctor Alfons Paquet»}, *GS*, **12**, pág. 406; *GW*, **14**, pág. 545; *SE*, **21**, pág. 207. {*SA*, **10**, pág. 291; *SR*, **20**, pág. 233; *BN*, **8**, pág. 3068; *AE*, **21**, pág. 207.} (214)

(1930*e*) «Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus» {«Alocución en la casa de Goethe, en Francfort»}, *GS*, **12**, pág. 408; *GW*, **14**, pág. 547; *SE*, **21**, pág. 208. {*SA*, **10**, pág. 292; *SR*, **20**, pág. 234; *BN*, **8**, pág. 3068; *AE*, **21**, pág. 208.} (214)

(1930*f* [1929]) Carta a Theodor Reik, en T. Reik, *Freud als Kulturkritiker* {Freud como crítico de la cultura},

Freud, S. (*cont.*)
Viena. *SE*, **21**, pág. 195. {*RP*, **13**, nº 3, 1956, pág. 289; *AE*, **21**, pág. 192.} (174, 214)
(1931*a*) «Über libidinöse Typen» {«Tipos libidinales»}, *GS*, **12**, pág. 115; *GW*, **14**, pág. 509; *SE*, **21**, pág. 215. {*SA*, **5**, pág. 267; *SR*, **21**, pág. 273; *BN*, **8**, pág. 3074; *AE*, **21**, pág. 215.} (83)
(1931*b*) «Über die weibliche Sexualität» {«Sobre la sexualidad femenina»}, *GS*, **12**, pág. 120; *GW*, **14**, pág. 517; *SE*, **21**, pág. 223. {*SA*, **5**, pág. 273; *SR*, **21**, pág. 279; *BN*, **8**, pág. 3077; *AE*, **21**, pág. 223.} (217, 250)
(1931*d*) «Das Fakultätsgutachten im Prozess Halsmann» {«El dictamen de la Facultad en el proceso Halsmann»}, *GS*, **12**, pág. 412; *GW*, **14**, pág. 541; *SE*, **21**, pág. 251. {*SR*, **21**, pág. 301; *BN*, **8**, pág. 3072; *AE*, **21**, pág. 249.} (186)
(1932*a* [1931]) «Zur Gewinnung des Feuers» {«Sobre la conquista del fuego»}, *GS*, **12**, pág. 141; *GW*, **16**, pág. 3; *SE*, **22**, pág. 185. {*SA*, **9**, pág. 445; *SR*, **19**, pág. 91; *BN*, **8**, pág. 3090; *AE*, **22**, pág. 169.} (89)
(1933*a* [1932]) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* {*Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **12**, pág. 151; *GW*, **15**; *SE*, **22**, pág. 3. {*SA*, **1**, pág. 447; *SR*, **17**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 3101; *AE*, **22**, pág. 1.} (4, 9, 43, 63, 104, 110, 152, 226, 240)
(1933*b* [1932]) *Warum Krieg?* {*¿Por qué la guerra?*}, París. *GS*, **12**, pág. 349; *GW*, **16**, pág. 13; *SE*, **22**, pág. 197. {*SA*, **9**, pág. 271; *SR*, **18**, pág. 245; *BN*, **8**, pág. 3207; *AE*, **22**, pág. 179.} (4, 9, 61, 96)
(1933*d*) Prólogo (en francés) a M. Bonaparte, *Edgar Allan Poe; étude psychanalytique*, París. Original en alemán en *Edgar Poe, eine psychoanalytische studie*, Viena, 1934. *GS*, **12**, pág. 391; *GW*, **16**, pág. 276; *SE*, **22**, pág. 254. {*SR*, **20**, pág. 181; *BN*, **8**, pág. 3223; *AE*, **22**, pág. 229.} (214)
(1935*a*) Posfacio a *An Autobiographical Study* {*Presentación autobiográfica*}, nueva ed., Londres y Nueva York. El original alemán se publicó a fines de 1935 con el título «Nachschrift 1935» en el *Almanach 1936*. *GW*, **16**, pág. 31; *SE*, **20**, pág. 71. {*SR*, **21**, pág. 305; *BN*, **7**, pág. 2798; *AE*, **20**, pág. 67.} (3)
(1936*a*) «Brief an Romain Rolland (Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis)» {«Carta a Romain Rolland

Freud, S. (*cont.*)
(Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)»}, *GW*, **16**, pág. 250; *SE*, **22**, pág. 239. {*SA*, **4**, pág. 283; *SR*, **20**, pág. 241; *BN*, **9**, pág. 3328; *AE*, **22**, pág. 209.} (26)

(1937*c*) «Die endliche und die unendliche Analyse» {«Análisis terminable e interminable»}, *GW*, **16**, pág. 59; *SE*, **23**, pág. 211. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 351; *SR*, **21**, pág. 315; *BN*, **9**, pág. 3339; *AE*, **23**, pág. 211.} (63)

(1939*a* [1934-38]) *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* {*Moisés y la religión monoteísta*}, Amsterdam. *GW*, **16**, pág. 103; *SE*, **23**, pág. 3. {*SA*, **9**, pág. 455; *SR*, **20**, pág. 7; *BN*, **9**, pág. 3241; *AE*, **23**, pág. 1.} (4, 43-4, 61, 122-3)

(1940*a* [1938]) *Abriss der Psychoanalyse* {*Esquema del psicoanálisis*}, *GW*, **17**, pág. 65; *SE*, **23**, pág. 141. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 407 (sólo el cap. VI: «Die psychoanalytische Technik»); *SR*, **21**, pág. 67; *BN*, **9**, pág. 3379; *AE*, **23**, pág. 133.} (38, 63, 145, 148, 211, 244, 250)

(1940*e* [1938]) «Die Ichspaltung im Abwehrvorgang» {«La escisión del yo en el proceso defensivo»}, *GW*, **17**, pág. 59; *SE*, **23**, pág. 273. {*SA*, **3**, pág. 389; *SR*, **21**, pág. 61; *BN*, **9**, pág. 3375; *AE*, **23**, pág. 271.} (145)

(1942*a* [1905-06]) «Psychopathic Characters on the Stage» {«Personajes psicopáticos en el escenario»}. El original alemán se publicó en 1962 con el título «Psychopathische Personen auf der Bühne», *Neue Rundschau*, **73**, pág. 53; *SE*, **7**, pág. 305. {*SA*, **10**, pág. 161; *SR*, **21**, pág. 388; *BN*, **4**, pág. 1272; *AE*, **7**, pág. 273.} (213)

(1950*a* [1887-1902]) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* {*Los orígenes del psicoanálisis*}, Londres. Abarca las cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos inéditos y el «Entwurf einer Psychologie» {«Proyecto de psicología»}, 1895. *SE*, **1**, pág. 175 {incluye 29 cartas, 13 manuscritos y el «Proyecto de psicología». *SR*, **22**, pág. 13; *BN*, **9**, pág. 3433, y **1**, pág. 209; incluyen 153 cartas, 14 manuscritos y el «Proyecto de psicología»; *AE*, **1**, pág. 211 (el mismo contenido que *SE*)}. (60-1, 68, 104, 122, 145, 180, 190, 213, 227, 240, 243)

(1960*a*) *Briefe 1873-1939* (ed. por E. L. Freud), Francfort. (2ª ed. aumentada, Francfort, 1968.) {*Epistolario*, Barcelona: Plaza y Janés, 2 vols.} (206)

Fuchs, G. (1931) *Wir Zuchthäusler*, Munich. (259)
Fülöp-Miller, R. (1924) «Dostojewskis Heilige Krankheit», *Wissen und Leben*, Zurich, n°s. 19-20. (179-80, 184)
Fülöp-Miller, R. y Eckstein, F. (eds.) (1925) *Dostojewski am Roulette*, Munich. (176, 179-80, 187-8)
(1926) *Der unbekannte Dostojewski*, Munich. (176)
(1928) *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*, Munich. (173-4)
Gouhier, H. (1958) *Les premières pensées de Descartes*, París. (198)
Horney, K. (1926) «Flucht aus der Weiblichkeit», *Int. Z. Psychoanal.*, **12**, pág 360. (244)
Jones, E. (1908) «Rationalization in Everyday Life», *J. abnorm. Psychol.*, **3**, pág. 161; *Papers in Psycho-Analysis*, 1ª, 2ª y 3ª eds. solamente (véase 1913*a*), cap. 1. (247)
(1913*a*) *Papers on Psycho-Analysis*, Londres y Nueva York (2ª ed., 1918, y 3ª ed., 1923, Londres y Nueva York; 4ª ed., 1938, y 5ª ed., 1948, Londres y Baltimore.) (248)
(1918) «Anal-Erotic Character Traits», *J. abnorm. Psychol.*, **13**, pág. 261; *Papers on Psycho-Analysis*, 2ª, 3ª, 4ª y 5ª eds. solamente (véase 1913*a*), cap. 40. (95)
(1928) «Die erste Entwicklung der weiblichen Sexualität», *Int. Z. Psychoanal.*, **14**, pág. 11. Original inglés: «The Early Development of Female Sexuality», *Int. J. Psycho-Anal.*, **8**, pág. 459; *Papers on Psycho-Analysis*, 4ª y 5ª eds. solamente (véase 1913*a*). {«El desarrollo temprano de la sexualidad femenina», en E. Jones y otros, *Psicoanálisis y sexualidad femenina*, Buenos Aires: Hormé, pág. 25.} (244)
(1951) *Essays in Applied Psycho-Analysis* (2 vols.), Londres y Nueva York. (1ª ed. en 1 vol., Londres y Viena, 1923.) {*El psicoanálisis aplicado*, Caracas: Monte Avila.} (248)
(1955) *Sigmund Freud: Life and Work*, **2**, Londres y Nueva York. (Las páginas que se mencionan en el texto remiten a la edición inglesa.) {*Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Hormé, **2**.} (144, 212)
(1957) *Sigmund Freud: Life and Work*, **3**, Londres y Nueva York. (Las páginas que se mencionan en el texto remiten a la edición inglesa.) {*Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Hormé, **3**.} (60, 63, 90, 143, 155, 165, 174, 192, 225, 257)
Jung, C. G. (1913) «Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie», *Jb. psychoanalyt. psychopath.*

Forsch., **5**, pág. 307; en forma de libro: Leipzig y Viena, 1913. {*Teoría del psicoanálisis*, México: Nacional.} (231)

Klein, M. (1928) «Frühstadien des Ödipuskonfliktes», *Int. Z. Psychoanal.*, **14**, pág. 65. {«Los estadios tempranos del complejo de Edipo», en *Obras completas*, Buenos Aires: Paidós, **1**, pág. 107. En M. Klein y otros, *La sexualidad en el hombre contemporáneo*, Buenos Aires: Hormé, pág. 96.} (243)

Laforgue, R. (1926) «Verdrängung und Skotomisation», *Int. Z. Psychoanal.*, **12**, pág. 54. (148)

Lampl-de Groot, J. (1927) «Zur Entwicklungsgeschichte des Ödipuskomplexes der Frau», *Int. Z. Psychoanal.*, **13**, pág. 269. {«La evolución del complejo de Edipo en las mujeres», en E. Jones y otros, *Psicoanálisis y sexualidad femenina*, Buenos Aires: Hormé, pág. 48.} (242)

Leroy, M. (1929) *Descartes, le philosophe au masque* (2 vols.), París. (197-200)

Miller, O. (1921) «Zur Lebensgeschichte Dostojewski's», en F. M. Dostoievski, *Autobiographische Schriften*, Munich. (1ª ed. del original ruso, 1883.) (179)

Moebius, P. J. (1903) *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*, 5ª ed., Halle. (47)

Multatuli (E. D. Dekker) (1906) *Multatuli-Briefe* (2 vols.), Francfort. (53)

Neufeld, J. (1923) *Dostojewski: Skizze zu seiner Psychoanalyse*, Viena. (174, 191)

Nunberg, H. (1932) *Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage*, Berna y Berlín. {*Teoría general de las neurosis basada en el psicoanálisis*, Barcelona: Pubul.} (256)

Rank, O. (1924) *Das Trauma der Geburt*, Viena. {*El trauma del nacimiento*, Buenos Aires: Paidós.} (150)

Reik, T. (1927) «Dogma und Zwangsidee: eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion», *Imago*, **13**, pág. 247; en forma de libro: Viena, 1927. (43)

(1929) «Freuds Studie über Dostojewski» (Freud, 1928*b*), *Imago*, **15**, pág. 232. {«El estudio sobre Dostoievski», en *Treinta años con Freud*, Buenos Aires: Hormé, cap. IX, pág. 151.} (193-4)

(1930) *Freud als Kulturkritiker*, Viena. {«Freud como crítico de nuestra civilización», en *Treinta años con Freud*, Buenos Aires: Hormé, 3ª parte, pág. 95.} (192)

(1940) *From Thirty Years with Freud*, Nueva York; Londres, 1942. El original alemán se publicó en 1936 con el título *Wir Freud-Schüler*, Viena. {*Treinta años con*

Freud, Buenos Aires: Hormé; 1ª ed. en castellano: Buenos Aires: Imán.} (192)
Sanctis, S. de (1924) *La conversione religiosa,* Bolonia. (169)
Strajov, N. (1921) «Über Dostojewskis Leben und literarische Tätigkeit», en F. M. Dostoievski, *Literarische Schriften*, Munich. (1ª ed. del original ruso, 1883.) (176)
Vaihinger, H. (1922) *Die Philosophie des Als Ob*, Berlín. (7ª y 8ª eds.; 1ª ed., 1911.) (28-9)
Viereck, G. S. (el Viejo) (1930) *Glimpses of the Great*, Londres. (165)
Weiss, E. (1931) *Elementi di psicoanalisi*, Milán. (254)
Zweig, S. (1920) *Drei Meister* (vol. 1 de *Die Baumeister der Welt*), Leipzig. {*Tres maestros*, Barcelona: Juventud.} (176, 188, 193)
(1927) *Die Verwirrung der Gefühle*, Leipzig. {*La confusión de los sentimientos*, México: Diana.} (174, 188-91)

Indice alfabético

El presente índice incluye los nombres de autores no especializados, y también los de autores especializados cuando en el texto no se menciona una obra en particular. Para remisiones a obras especializadas, consúltese la «Bibliografía». Este índice fue preparado {para la *Standard Edition*} por la señora R. S. Partridge. {El de la presente versión castellana se confeccionó sobre la base de aquel.}

12. «Sobre un caso de paranoia descrit
autobiográficamente» (caso Schreber).
Trabajos sobre técnica psicoanalítica
y otras obras
(1911-1913)

13. *Tótem y tabú*, y otras obras
(1913-1914)

14. «Contribución a la historia del
movimiento psicoanalítico», Trabajos
sobre metapsicología, y otras obras
(1914-1916)

15. *Conferencias de introducción al
psicoanálisis* (Partes I y II)
(1915-1916)

16. *Conferencias de introducción al
psicoanálisis* (Parte III)
(1916-1917)

17. «De la historia de una neurosis
infantil» (caso del «Hombre de los
Lobos»), y otras obras
(1917-1919)

18. *Más allá del principio de placer*,
Psicología de las masas y análisis del yo,
y otras obras
(1920-1922)

19. *El yo y el ello*, y otras obras
(1923-1925)

20. *Presentación autobiográfica*,
Inhibición, síntoma y angustia,
¿Pueden los legos ejercer el análisis?,
y otras obras
(1925-1926)

21. *El porvenir de una ilusión*,
El malestar en la cultura, y otras obras
(1927-1931)

22. *Nuevas conferencias
de introducción al psicoanálisis*,
y otras obras
(1932-1936)

23. *Moisés y la religión monoteísta*,
Esquema del psicoanálisis, y otras obras
(1937-1939)

24. Indices y bibliografías